Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. v. Fichte,

o. ö. Professor der Philosophie a. D. in Stuttgart,

Dr. Hermann Ulrici,

o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Halle

und

Dr. J. U. Wirth,

evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.

Acht und vierzigster Band.

Halle,

C. E. M. Pfeffer.

1866.

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. v. Fichte,
o. ö. Professor der Philosophie a. D. in Stuttgart,

Dr. Hermann Ulrici,
o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Halle

und

Dr. J. U. Wirth,
evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.

Acht und vierzigster Band.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1866.

Inhalt.

Kritik der Theorie Herbarts über Zeit und Raum.

Von Dr. H. Locher.

Erste Hälfte.

Der große Gegensatz der Kantischen und Herbartischen Theorie über Raum und Zeit wurzelt in einem durchgehenden Gegensatz der Systeme beider.

Der Verlauf der Philosophie seit Kant lehrt uns, daß ihr, so gut wie dem einzelnen Menschen, der Zustand einer resignirten Skepsis ein unerträglicher seyn muß, und daß das Verlangen, aus diesem Zustand herauszukommen, unaufhaltsam vorwärts oder rückwärts drängt, mag nun das skeptische System, das sie um jeden Preis überwinden will, noch so wohl begründet seyn. Denn keiner der auf Kant folgenden Philosophen baute sich wirklich auf dem Boden des Kantischen Kriticismus oder subjectiven Idealismus an, sondern die Wogen der folgenden Systeme gingen alle über sein sorgfältig abgestecktes Ziel hinaus, und stürzten, wie von einer hohen Wasserscheide herab, der Schwerkraft des Realismus folgend, unaufhaltsam in die Tiefe.

Der große Strom, Fichte voran, wandte sich dem Ideal-Realismus zu.*) Herbart dagegen lenkte vereinsamt nach einer

*) Es ist uns das Mißliche dieser Terminologie keineswegs entgangen, und wir erlauben uns dieselbe nur deshalb, weil eine weniger schwankende, aber eben so kurze Bezeichnungsweise nicht vorhanden ist. Idealismus und Realismus nehmen wir hier in ihrem weitesten Sinn und möchten daher diese Ausdrücke folgendermaßen definiren: Der Idealismus kennt nur einen Begriff vom Realismus; der Realismus setzt außer seinem Begriff vom Realen noch irgend wie ein Reales selbst. Darnach ist Kant strenger Idealist, während Fichte, Schelling und Hegel offenbar wieder zu den Realisten zählen.

Kant fand den durch die Analysis des Erkenntnißprocesses gewonnenen Factoren der Erfahrung gegenüber, in der Erfahrung ein Plus vor, was ein vollkommen zureichender Grund dafür war, um im Begriff der Erfahrung ihren bekannten Factoren noch irgend einen unbekannten beizufügen, oder um das Ding an sich als Begriff des Realen und als nothwendige Ergänzung

Seite, die ihn unvermeidlich zum Theil wieder in das alte Geleise des dogmatischen Realismus zurückführte und ihn den Schwerpunkt seines Systems wieder in ontologischen Principien suchen ließ.

Fichte erlangte seinen Ideal-Realismus dadurch, daß er den Kriticismus Kants bis zur äußersten Consequenz durchführte; also auf naturgemäße Weise. In seinem System fällt der Einwand, daß wir nur Erscheinungen zu erkennen vermöchten, deshalb weg, weil das Ding an sich vollends beseitigt wird. Wenn die Empfindung lediglich Produkt des Ich selbst ist, nicht ein subjectiver Zustand, dessen Ursache in irgend ein Seyendes außer dem Ich gesetzt werden muß, so ist sie auch nicht mehr die bloße Erscheinung des Gegenstands unserer Erkenntniß, sondern der Gegenstand unserer Erkenntniß selbst.

Herbart nun hebt zwar bei einer ebenso kritischen Bestimmung der Empfindung, als Selbsterhaltung der Seele, an, aber nur um ihr hinterher ein ächt dogmatisches, ontologisches Fundament zu Grunde zu legen, und sich unter den verlassenen Ruinen der alten Metaphysik wieder anzubauen, als ob Kant's Kritik der reinen Vernunft gar nicht existirte. Von den Empfindungen als Selbsterhaltungen der Seele wird auf Störungen geschlossen, von den Störungen auf reale Wesen, die sie verursachen; diese realen Wesen müssen als real auch als einfach angenommen wer-

---

im Begriff der Erfahrung zu setzen. Fichte dagegen strebte schon nach einer nähern Bestimmung jenes unbekannten Factors; er fragte sich, wo er ihn hinzusetzen habe, ob innerhalb oder außerhalb des Ich, ein Beweis dafür, daß er nicht nur einen Begriff des Realen, sondern ein Reales selbst zu setzen suchte. Denn wenn ich mich mit einem bloßen Begriff des Realen begnüge, kann über seinen Platz gar keine Frage entstehen, sondern als Begriff hat er denselben eo ipso in dem Zusammenhang von Begriffen, in dem er sich nothwendig macht, also in unserm Fall als Factor unter den übrigen Factoren des Erkenntnißproducts.

Fichte dagegen, indem er darüber zu entscheiden sucht, wohin jenes x gesetzt werden müßte, sucht offenbar nicht nur den Begriff des Realen, sondern ein Reales selbst irgend wo unterzubringen. Er kann daher füglich auch schon als Realist bezeichnet werden, und speciell als Ideal-Realist, weil er jenes Reale in das Ich setzt.

den; auch die Seele selbst ist ein solches einfaches Reales unter andern Realen, und wird nur unter Umständen, nämlich durch ihre Beziehung zu andern Realen, ein vorstellendes Wesen.

Auf dieser Voraussetzung von der Existenz einfacher realer Wesen beruht das ganze System Herbart's. Kein Wunder daher, daß die Metaphysik bei ihm wieder zu hohem Ansehen gelangt, und ihr wiederum der Ehrenplatz als Grund- und Eckstein eines jeden richtig geordneten philosophischen Systems angewiesen wird; kein Wunder aber auch, daß Herbart seines Werkes doch nicht recht froh werden konnte bei dem Bewußtseyn, daß dasselbe, sofern es sich auf ontologische Principien stützen müsse, angesichts der Kantischen Kritik, doch nur eine geduldete und keine berechtigte Existenz beanspruchen könne. Daher auch diese leidenschaftliche und geradezu verbissene Polemik gegen Kant, diese fortwährenden Ausfälle, besonders gegen dessen Vernunft-Kritik. Ueberall Angriffe, überall Behauptungen des Inhals, daß die ganze Arbeit Kant's aller Orten von Irrthümern wimmle, aber auch nirgends ein nur annähernd gründlicher Nachweis, der alle diese Vorwürfe zu rechtfertigen im Stande wäre.

Das einzige reelle Verfahren in einer Polemik gegen die Vernunft-Kritik zu Gunsten der Ontologie hat sich Herbart selbst unmöglich gemacht, weil er gleich vom Anfange an Alles auf sein ontologisches Dogma gründet. Die Metaphysik beruft sich, wenn ihr selbst der begründete Zweifel über die Berechtigung ihrer Existenz aufsteigt, auf die Psychologie, diese soll die Unrichtigkeit der Vernunftkritik und damit das Recht, die Ontologie wieder neu anzubauen, nachweisen. Die ganze Psychologie aber ruht selbst schon auf dem ontologischen Dogma von der Einfachheit der Seele. Daher beruft sich die Psychologie auch wieder gelegentlich auf die Metaphysik, und versichert uns, daß dieselbe die Kantische Auffassung des Erkenntnißvermögens schon als durchaus widersprechend nachgewiesen habe; natürlich vom ontologischen Standpunkte aus, den die Psychologie selbst erst wieder zu erobern hätte. Die ganze Beweisführung dreht sich daher im Zirkel, und muß sich immer schon auf das berufen, was erst

durch sie erwiesen werden sollte. Wir aber halten von vorn herein streng an dem Grundsatze fest, daß alle Beweise Herbart's gegen die Vernunft-Kritik, so weit sie aus seinen ontologischen Principien fließen, keine Berechtigung haben, und daß wir daher — nur hieraus die specielle Folge für unsere Aufgabe ziehend —, die Herbartische Theorie über Raum und Zeit nur insofern einer vergleichenden Kritik mit der Kantischen unterwerfen, als dieselbe auf psychologischen Forschungen begründet ist.

Nun werden wir aber im Verlauf der Untersuchung sehen, daß gerade das Dogma von der Einfachheit der Seele die Hauptstütze der ganzen Theorie bildet, und daß ihr Fundament, so weit es aus wirklich psychologischem Material gebildet werden soll, so unhaltbar ist, daß sich unwillkührlich die Ueberzeugung aufdrängen muß, die Herbartische Theorie über Raum und Zeit könne in ihrem Gegensatz zur Kantischen unmöglich das Resultat wirklicher psychologischer Forschung seyn, sondern fließe lediglich aus dem aufgestellten Dogma von der Einfachheit der Seele. Die Theorie von Raum und Zeit mit diesem Satz in Einklang zu bringen, war offenbar die erste Sorge, und der Psychologie blieb an der Stelle freier Forschung nur die Aufgabe, die von außen her aufgedrängte Theorie so gut es gehen wollte psychologisch zu Recht zu legen.

Die Bestimmung der Seele als eines einfachen Realen nämlich verträgt sich nicht mit der Kantischen Lehre apriorischer Formen unseres Erkenntnißvermögens, und darum speciell auch nicht mit der Kantischen Theorie über Raum und Zeit als apriorischen Formen der Anschauung. Der Gegensatz zwischen Kant und Herbart in diesem Punkte ist nicht etwa der: daß Kant die Formen unseres Erkenntnißvermögens, Raum, Zeit, Kategorie, unverbunden, wie er sie fand, auch gelassen hätte, und daß nun Herbart, unzufrieden damit, eine einheitliche Deduction derselben unternommen hätte. Dann wäre eigentlich gar kein Gegensatz zwischen Beiden vorhanden, sondern Herbart hätte nur zu leisten unternommen, was Kant selbst schon deutlich genug als Aufgabe eines vollständigen Systems unserer Erkennt-

niß durchblicken ließ. Der Unterschied ist vielmehr der, daß Kant die Formen der Erfahrung aus den gesetzmäßigen Formen unserer erkennenden Thätigkeit, Herbart dagegen vielmehr aus dem Object der Erkenntniß ableitet. Nach Kant erscheint uns deßhalb Alles in Raum und Zeit, weil dies die nothwendigen Formen sind, an die alle anschauende Thätigkeit gebunden ist; unsere erkennende Thätigkeit, vermöge ihrer ureigenen Anlage, schreibt also der Erfahrung das Gesetz vor, daß sie nothwendig als räumliches Außereinander, oder als zeitliches Nacheinander erscheinen müsse. Nach Herbart dagegen liegt der Grund dieser Formen aller Erfahrung in dem Erfahrenen selbst, und nicht in einer Anlage unseres Erkenntnißvermögens. Sowie überhaupt alle Manigfaltigkeit der Vorstellungswelt nur durch die Manigfaltigkeit der Störungen in die einfache Seele hinein kommen kann, so kann auch der Grund der doppelten Form ihrer Synthesis in Raum und Zeit nicht in einer formalen apriorischen Bestimmung der Seelenthätigkeit gesucht werden, sondern muß irgendwie in dem sich entwickelnden Zusammenfluß von Störungen selbst liegen. Raum und Zeit werden daher als bloße Produkte der Reproductionsgesetze nachzuweisen gesucht, als empirisch gebildete Reihenformen. Daher auch die Vorliebe Herbart's dafür, bei jeder Gelegenheit alle möglichen Reihenformen dem Raum und der Zeit als völlig analoge Gebilde zur Seite zu stellen, wie z. B. die Anordnung der Töne in einer Tonlinie, der Farben in einem Farbendreieck.

Wir werden uns nun zunächst zur psychologischen Theorie über Raum und Zeit wenden, die Raum und Zeit aus der Wirksamkeit der Reproduktionsgesetze entwickeln soll, und werden sehen, wie diese Entwickelung mit einem unvermeidlichen Deficit endet, das die Metaphysik durch die Construction eines intelligiblen Raumes mit eben so wenig Glück wieder zu decken sucht.

I. Die psychologische Deduktion von Raum und Zeit.

Wer die Psychologie Herbarts bis zu dem Abschnitt über Raum und Zeit verfolgt, und im Verlaufe derselben die vielen

oft leidenschaftlichen Proteste vernommen hat, die Herbart im Interesse seines ontologischen Dogmas von der Einfachheit der Seele gegen die Annahme apriorischer Formen des Erkenntnißvermögens erläßt, wird mit der Erwartung an das Studium dieses Abschnitts gehen, eine möglichst systematische und sorgfältige Widerlegung, eine Reihe scharfsinniger Einwände gegen die Kantische Lehre von Raum und Zeit vorzufinden, er wird voraussetzen, daß Herbart Alles aufbieten werde, um seine Lehre in diesem gefährlichen Punkte zu befestigen.

Sind es doch die ersten vermeintlichen Formen apriori, auf die Herbart überhaupt ausführlich zu sprechen kommt; müßte ihm doch Alles daran gelegen seyn, so viel psychologisches Material wie möglich gegen Kant aufzubringen, da Herbart jedenfalls wissen mußte, wie gar Nichts seine Einwände aus ontologischen Gründen bei Denjenigen bedeuten konnten, die sie nicht aus bloßem gütem Willen gelten ließen.

Aber Nichts von einer systematischen Widerlegung finden wir, sondern einige vereinzelte Ausfälle, die gar nicht treffen, und die Herbart wohl besser auch noch weggelassen hätte, weil sie höchstens dazu dienen können, die völlige Unzulänglichkeit seiner Mittel gegen Kant zu illustriren. Wir wollen daher hier nur auf einen dieser Einwürfe, der wenigstens auf den ersten Augenblick einen Schein von Gültigkeit behauptet, eingehen. Psych. II. §. 144. Werke VI. 307 f. nimmt Herbart den Beweis Kant's für die apriorische Nothwendigkeit des Raums in Anspruch, und will den Schluß Kant's von der Unmöglichkeit, Raum und Zeit weg zu denken, auf ihre Nothwendigkeit nicht gelten lassen. „Raum und Zeit", argumentirt Herbart a. a. O. „repräsentiren die Möglichkeit der Körper und der Begebenheiten, jene wegdenken, heißt diese aufheben; nun versteht es sich von selbst, daß, nachdem einmal die Wirklichkeit der Körper und Begebenheiten wahrgenommen ist, es der Gipfel der Ungereimtheit seyn würde, diese Wirklichen für unmöglich zu erklären." Herbart kann durch dieses Raisonnement schon deshalb Kant durchaus nicht widerlegen, weil er von Etwas ganz

anderem spricht, als Kant. Kant spricht von einer Denk-Nothwendigkeit, und Herbart von einer objectiven Nothwendigkeit. Wenn ich Etwas als wirklich denke, so muß ich zwar auch seine Bedingung als wirklich denken, aber ich brauche sie deshalb noch nicht als nothwendig zu denken, weil alle Erfahrungswirklichkeit mir doch zufällig ist, und ich mir von jeder, ob sie nun Bedingung eines andern Wirklichen sey oder nicht, stets denken kann, sie hätte auch wegbleiben können. Raum und Zeit dagegen sind Denknothwendigkeiten; ich muß sie nicht nothwendig als wirkich vorstellen, etwa weil ihr Bedingtes, die Erfahrungswelt wirklich ist; sondern ich muß sie nothwendig vorstellen, trotzdem daß die ganze Erfahrungswelt mir nur zufällig ist, und ihre Bedingung daher auch bloß ein zufällig wirkliches zu seyn brauchte.

So wie nun Herbart hier das zufällig Wirkliche, das Mögliche, mit dem Nothwendigen verwechselt hat, verwechselt er dann auch das zufällig nicht Wirkliche, oder auch wieder das Mögliche, mit dem nothwendig Unwirklichen, mit dem Unmöglichen. Alles Mögliche kann ich sowohl als wirklich seyend, als auch als wirklich nicht seyend denken, eben weil für das Denken das Eine so zufällig ist, wie das Andere. So wie ich nun, wenn ein Bedingtes zufällig wirklich ist, deshalb die Bedingung noch nicht als nothwendig, sondern nur nothwendig als zufällig wirklich denken muß; ebenso umgekehrt, wenn ich die Bedingung als zufällig nicht wirklich denke, brauche ich deshalb das Bedingte noch nicht als nothwendig unwirkltch, als überhaupt unmöglich zu denken, — dazu müßte die Bedingung selbst auch unmöglich seyn, sie soll aber möglich, und nur zufällig nicht wirklich seyn, — sondern das Bedingte gehört dennoch unter das Mögliche, weil die Bedingung, trotz dem daß sie zufällig nicht wirklich ist, doch noch unter das Mögliche gehört. Reflectire ich also bloß darauf, daß die Bedingung nicht wirklich ist, so ist das Bedingte freilich unmöglich; die Reflexion ist aber falsch; denn ich muß darauf reflectiren, daß die Bedingung nur zufällig nicht wirklich ist, dann wird mir

auch sofort das Bedingte wieder ein nur zufällig nicht wirkliches, also ein immerhin doch mögliches, und kein unmögliches, wie Herbart in der angeführten Stelle folgert.

Da außer dem eben widerlegten Einwurf weiter keine auch nur einiger Maaßen gründlichen Einwände gegen die Kantische Raum-Theorie vorliegen, gehen wir nun sofort zur Darstellung der Herbartischen Deduction von Raum und Zeit und zu ihrer Kritik über.

Diese Deduction von Raum und Zeit [Psych. als Wissensch. II. Thl. §. 109—116.] setzt vor Allem, wie schon oben erwähnt wurde, die Einfachheit der Seele aus der Ontologie voraus. Daraus folgt sofort, daß die Mannigfaltigkeit ihrer Zustände oder Vorstellungen ihren Grund nicht in ihr selbst, sondern nur in einer Mannigfaltigkeit von Beziehungen zu andern realen Wesen haben könne. Aber auch die Mannigfaltigkeit äußerer Beziehungen allein ist noch nicht im Stande, die innere Mannigfaltigkeit zu erklären; denn als durchaus einfaches, unräumliches und unzeitliches Wesen, könnte die Seele auch eigentlich nur Einen Zustand haben, und sie müßte daher, vermöge ihrer Einfachheit, all die verschiedenen Störungen oder vielmehr die diesen entsprechenden Selbsterhaltungen zu einer einzigen resultirenden Selbsterhaltungssumme verschmelzen, in welcher alle Verschiedenheit vernichtet wäre. Dies geschieht aber nicht, daher müssen die verschiedenen Selbsterhaltungen vermöge ihrer Natur irgend wie der Verschmelzung widerstreben, sie müssen sich in der Sprache Herbarts, durch ihre Gegensätze gegenseitig hemmen. Was die Hemmung nicht auseinander hält, wird in Eins verschmolzen, und ohne Hemmung würden daher alle unsere Vorstellungen, bloß darum, weil sie in der eiufachen Seele sind, „ein einziges, aus gar keinen Theilen bestehendes, gar keiner Art von Absonderung fähiges Object vorstellen — und zwar eben sowohl ein unzeitliches, als ein unräumliches Object.“ [Psych. II, §. 118. Werke VI, 254.]

Die Seele setzt daher nicht ursprünglich die verschiedenen Vorstellungen in Raum und Zeit auseinander; es ist beim Be-

ginn des wirklichen Vorstellens Alles ein ungeschiedenes Chaos. [Psych. II, §. 110. Werke VI. 118.], aus welchem die Seele ganz von vorn die völlig vernichteten Raum-Verhältnisse erzeugen muß *). Raum und Zeit können daher nur Producte der die Vorstellungen reproducirenden Seelenthätigkeit seyn und ganz abgesehen davon, daß man gerade die Erklärung von Raum und Zeit sucht, ist doch zu vermuthen, daß sich eine gewisse gesetzmäßige Ordnung und Folge in diesen Reproductionen der Vorstellungen bemerklich machen werde [a. a. O. §. 111.], sofern nämlich auch vor der Verschmelzung die Störungen in einer gewissen Ordnung werden erfolgt seyn, und sich diese Ordnung nicht verloren haben kann, sondern in der Verschmelzung selbst als eine bestimmte Abstufung im Mehr oder Weniger des Verschmelzens muß bewahrt haben.

Diese Ordnung der Störungen aber, woher kommt sie? Herbart weiß sie wiederum nicht anders als mit Hülfe eines metaphysischen Satzes abzuleiten. Nämlich darum, weil die realen Wesen, von denen die Störungen herkommen, schon eine bestimmte räumliche Anordnung haben **), empfange ich auch

---

*) Der Ausdruck: die völlig vernichteten „Raumverhältnisse" kann hier bei Herbart nicht befremden, da er in seiner Metaphysik die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse als wirklich objectiv hinstellt. Sie sind also noch nicht vorhanden in Bezug auf den Act des Vorstellens, sie sind aber schon vorhanden in Bezug auf das, was diesem Act vorhergeht, in Bezug auf die mannigfaltigen Störungen, auf deren Anlaß hin die Seele erst ein Vorstellendes wird.

**) „Im Zusammenhange der ganzen Metaphysik kann es bestimmt behauptet werden, daß wir die Gegenstände darum geordnet wahrnehmen, weil sie wirklich räumlich geordnet sind. Denn jenes Reproduktionsgesetz hängt von den vielfach abgestuften Verschmelzungen ab, die Verschmelzungen hängen von der Wahrnehmung ab, woher kommt nun der Wahrnehmung dieses Abgestufte? Aus der allgemeinen Metaphysik weiß man, daß in der Seele gar Nichts dafür prädisponirt seyn kann, daß vielmehr die Wahrnehmungen sich nach Störungen der Seele durch von ihr verschiedene Wesen richten, daß in diesen Störungen keine andere Regelmäßigkeit seyn kann, als solche, die außer der Seele, und unabhängig von ihr, begründet seyn muß, man weiß endlich eben daher, daß man den Wesen einen intelligiblen Raum zugestehen muß, in welchem sie sich bewegen, und daß nach ihren Bewegungen sich

die Störungen (indem ich z. B. mein Auge bewege) in einer gewissen Reihenfolge, die sich in der Verschmelzung zwar als mannichfaltiges Außereinander verlieren muß, aber doch insofern erhalten bleibt, als das mehr oder weniger, das zwischen 2 Vorstellungen sich hineinschieben konnte, auch verschiedene Grade der Abstufung ihrer Verschmelzung bedingt; so daß, seyen die verschiedenen Bilder in ihrer Reihenfolge durch a, b, c, d, — vorgestellt, jedes derselben mit den nächststehenden unmittelbar, dagegen mit einem entfernter liegenden nur mittelbar durch die dazwischen liegenden verschmilzt. Auf diese Weise ist also in ihren Verschmelzungsresten die verschiedene Entfernung aufbewahrt, und muß bei der Reproduction auch wieder zum Vorschein kommen, indem die auf irgend einen Anlaß zuerst reproducirte Vorstellung aus der Reihe a, b, c, d, — zunächst die meist mit ihr verschmolzene emporzieht, diese wieder ihre nächste ꝛc. Durch diesen Vorgang wäre also zunächst abgeleitet, wie sich eine Vorstellungsreihe in ähnlicher Folge, als worin sie wahrgenommen wurde, reproduciren muß. Soweit ist die Deduction von Raum und Zeit gemeinsam, denn aus dieser Reproduction in ähnlicher Folge soll sich sowohl das Vorstellen im Raum, als auch das in der Zeit ergeben. Ganz unbekümmert um den weitern Verlauf nun, soll uns vorläufig nur die Deduction der Reproduction in ähnlicher Folge interessiren. Wir wollen bei diesem wichtigen Punkt vorläufig Halt machen, und einen Blick zurück auf den Weg werfen, der uns zu dieser Stammreihe von Raum und Zeit geführt hat.

Erstens können wir, wie schon in der Einleitung bemerkt wurde, die ganze Grundlage der Herbartischen Deduktion nicht gelten lassen, weil sie durch ontologische Sätze gebildet wird, und diese in einer Untersuchung, welche den Gebrauch ontologischer Sätze gegen die Kantische Vernunft-Kritik erst wieder zu rechtfertigen hätte, offenbar nicht schon als gültig vorausgesetzt werden dürfen.

---

ihre Störungen unter einander, folglich auch diejenigen Störungen richten, welche die Seele erleidet." a. a. O. §. 111.

Abstrahiren wir aber erstens von dem Satz: daß die Seele einfach sey, so hat Herbart auch nirgends stichhaltige Gründe aufzuweisen, um Raum und Zeit als ursprüngliche Formen aller Wahrnehmung abzustreiten; denn nur aus der Einfachheit der Seele folgt der Satz, daß auch ihre Selbsterhaltung ein durchaus einfacher und untheilbarer Act seyn müsse, in welchem alle Mannigfaltigkeit der äußern Störung schlechthin ausgetilgt und verschmolzen werde.

Eben so wenig aber, als Herbart ohne diesen ersten ontologischen Satz Raum und Zeit als ursprüngliche Formen des Wahrnehmens vernichten kann, kann er sie ohne einen zweiten Lehnsatz aus der Metaphysik nachträglich wieder erzeugen.

Denn man kann sich wohl denken, wie sich in der Herbart'schen Seele die Vorstellungen nach ihren qualitativen Unterschieden und dem dadurch bedingten Mehr oder Weniger des Verschmelzens in bestimmt geordnete Reihen zusammen finden könnten, wie also etwa eine Ton-Reihe, eine Farben-Reihe, eine Reihe des Geschmacks ꝛc. sich bilden könnte, so daß nun bei der Reproduction irgend eines Gliedes aus einer dieser Reihen die ganze Reihe, nach den Gegensätzen ihrer Glieder geordnet, wieder zu Tage gefördert würde, — aber wie nun die Seele ohne irgend vorhergehende räumliche Vorstellungsweise dazu kommen solle, diese Reihen wieder auseinander zu reißen, um die Glieder in einer Weise anzuordnen, die mit ihrer Anordnung nach Unterschieden der Qualität gar nichts zu thun hat, sondern sie auf das mannigfachste durchkreuzt, ist schlechterdings nicht einzusehen. Daher hilft sich Herbart mit einem zweiten Lehnsatz aus der Metaphysik. Den einen braucht er dazu, um Raum und Zeit als apriorische Formen der Anschauung zu vernichten, den andern, um sie nachträglich als empirische Vorstellungen wieder zu erzeugen. Wer nicht ohne fremde Geister bannen kann, der kann auch ohne fremde Geister den Bann nicht wieder lösen.

Weil die realen Wesen als Ursachen der Störungen schon im intelligiblen Raum geordnet sind, ist eine bestimmte Ord-

nung unter den Störungen, damit eine gesetzmäßige Abstufung in der Verschmelzung und damit wieder bei Anlaß der Reproduction ein Aufstreben der verschmolzenen Reste in ähnlicher Reihenfolge, als worin die Störungen geschahen, möglich.

Ohne diese ontologische Grundlage hat also die Herbartische Raum-Theorie nirgends ein festes Fundament, wir werden aber bald sehen, daß auch der auf diesem metaphysischen Unterbau errichtete psychologische Weiterbau keineswegs haltbar ist.

1) Eine Reihe Störungen durch reale Wesen, die schon räumlich geordnet gedacht werden müssen, veranlaßt die Seele zu einer Selbsterhaltung. Vermöge ihrer Einfachheit kann diese aber nur eine seyn, alle Mannigfaltigkeit der Störung wird zu einer untheilbaren intensiven Eins zusammengeschmolzen; also auch die Mannigfaltigkeit ihres räumlichen Außereinander. Damit diese aber nicht ganz verloren gehe, muß ein Mehr oder Weniger des Verschmelzens angenommen und dem Mehr oder Weniger des räumlichen Außereinander einen Einfluß auf das Mehr oder Weniger des Verschmelzens zugestanden werden, so daß jedes Glied der Reihe am meisten mit den zunächst stehenden rechts und links, mit den entferntern aber nur durch Vermittelung der dazwischen liegenden verschmilzt. Welche Folgen hat nun dies für die Reproduction, und wie läßt sich daraus zunächst jene Reproduction in ähnlicher Folge, der gemeinsame Ursprung von Raum und Zeit, ableiten?

Wir nehmen der Einfachheit wegen noch an, daß keine andern Vorstellungsreste, als die eben mit einander verschmolzen gedachten, sich in die Reproduction mit einmengten. Die räumliche Anordnung, von der ihre verschiedene Verschmelzung herkommen soll, sey ferner durch die Ordnung der Buchstaben a, b, c, d — angedeutet. So sind nun zunächst drei mögliche Fälle zu unterscheiden:

1) daß das erste Glied der Reihe
2) daß das letzte, oder
3) daß irgend eins aus der Mitte der Reihe zunächst reproducirt werde.

Im ersten Falle zieht a vermöge der innigern Verschmelzung zunächst b, b wiederum c, ꝛc. nach sich. Im zweiten Falle tauchen sie in umgekehrter Folge auf, sodaß nach dem letzten Glied zunächst das vorletzte ꝛc. erscheint. Im dritten Falle endlich reproducirt sich die Reihe gleichzeitig von dem betreffenden Gliede an vor- und rückwärts.

Nun kann doch die abzuleitende ähnliche Folge der Vorstellungen aus weiter nichts als dem Gang der Reproduction abgeleitet werden; eine und dieselbe räumliche Anordnung kann aber, wie wir sehen, ganz verschiedene Reproductionsfolgen bedingen, je nach der Stelle des Gliedes, das zuerst reproducirt wird; es ist also vor Allem zu erklären, wie die Vorstellung von der räumlichen Anordnung dieselbe werden könne, ganz gleichgültig, bei welchem Gliede der Reihe die Reproduction zufällig beginnt, und unabhängig von der daraus resultirenden Verschiedenheit der Reproductionsfolge.

Herbart sucht dies [a. a. O. §. 112.] der Einfachheit wegen an bloß 3 Gliedern so zu erklären. Die urspr<u>ü</u>gliche Folge der Wahrnehmungen sey durch a, b, c, vorgestellt, so daß zuerst a, dann b und dann c eintraf. Sowie nun a zuerst erschien, gerieth es auch wieder zuerst ins Sinken; a sinkt also längere Zeit als b, b längere Zeit als c, und deshalb haben die verschmolzenen Vorstellungsreste bei gleicher Stärke der Vorstellung doch verschiedene Intensität: denn a ist am längsten gesunken und deshalb auch am meisten geschwächt; ebenso ist b länger gesunken und mehr geschwächt als c.

Diese verschiedene Stärke der verschmolzenen Reste nun, verbunden mit dem Satz: daß eine reproducirte Vorstellung eine mit ihr verschmolzene schwächere, schneller aber weniger hoch, eine mit ihr verschmolzene stärkere dagegen langsamer aber höher hebe, soll nun erklären, warum, gleichviel ob die Reproductionsfolge a, b, c, oder c, b, a, oder b, a, c, sey, doch stets die ursprüngliche Folge a, b, c daraus entnommen werde. Es wird also nach Herbart nicht nach der Reihenfolge der Reproduction auf die ursprüngliche Folge geschlossen,

sondern: welche Vorstellung schneller, aber weniger hoch steigt und darum schwächer erscheint, wird als die vorangehende, welche langsamer aber höher steigt und darum stärker hervortritt, wird als die nachfolgende betrachtet.

Schon die Künstlichkeit dieser Theorie läßt vermuthen, daß dieselbe einer Menge Bedenken unterliegen werde. Wir wollen die hauptsächlichsten derselben im Folgenden zusammenstellen.

A) Fürs erste ist das Kriterium, nach dem die Seele die ursprüngliche Reihenfolge der Vorstellungen erkennen soll, nämlich die stärkere oder schwächere Reproduction derselben, ein so unsicheres, daß man gar nicht begreift, wie sie auf diesem Wege irgendwie zu einem sicheren Resultate kommen soll. Die verschiedenen Empfindungen, aus denen sich räumlich geordnet irgend ein Bild zusammensetzt, folgen doch, etwa bei der Bewegung des Auges, (hier ganz abgesehen davon, daß sie sehr oft gleichzeitig erfolgen) so rasch aufeinander, indem der Blick darüber hingleitet, daß die Zeitunterschiede ganz verschwindend klein sind, um welche die eine Vorstellung eher in die Seele tritt als die andere. Das Mehr oder Weniger ihres Sinkens, nur von diesen verschwindend kleinen Zeitunterschieden abhängend, kann daher auch nur unmerklich klein seyn, und in Folge dessen muß auch die Differenz in der Stärke der Reproduction äußerst gering werden. Auf die Unterscheidung dieser äußerst kleinen Differenzen aber ist ja die Seele angewiesen, um aus ihnen die ursprüngliche Folge der Vorstellungen heraus zu erblicken, eine Operation, die auch unter den günstigsten Bedingungen und selbst bei nur geringer Anzahl der zu ordnenden Vorstellungen äußerst schwierig werden muß, wenn man bedenkt: 1) daß die Ordnung der Reste, wie sie uns die Reproduction giebt, meist eine ganz andere seyn werde, 2) daß die fast unterschiedslosen Größen, die ihrer Größe nach unterschieden werden sollen, intensive Größen sind, und 3) wie wenig wir dazu angethan sind, intensive Größen auch nur annähernd genau zu bestimmen, geschweige sie, wie eine extensive Größe, bis in ihre feinsten Unterschiede zu verfolgen.

Wenn aber Herbart der einen Vorstellung a dadurch beträchtlich mehr Zeit zum Sinken verschaffen will als dem nachfolgenden b, und dem b mehr Zeit zum Sinken als c, daß er jede Vorstellung aus einer Menge von momentanen Auffassungen während der Dauer des Auffassens bestehen läßt, so ist die Betrachtung nur verwickelter gemacht, ohne daß dadurch Etwas gewonnen würde. Es könnte nur Etwas gewonnen werden unter der Voraussetzung, daß die Wahrnehmung erst eine Zeit lang nur auf a sich richte, ebenso hernach eine Zeit lang nur auf b, und eine Zeit nur auf c. Dann könnte, da nach Herbart [a. a. O. §. 112] jede momentane Auffassung augenblicklich zu sinken beginnt, nachdem sie geschehen ist, die gesammte Vorstellungssumme a, oder das Integral aller Einzelvorstellungen, allerdings beim Eintritt von b schon um etwas Beträchtliches gesunken seyn. Aber eben diese Voraussetzung, daß die Betrachtung eines räumlich Geordneten a, b, c, erst nur auf a, dann nur auf b und endlich nur auf c ruhe, diese Voraussetzung verstößt wider alle Erfahrung. Das Auge widmet keinem von den Dreien eine abgesonderte, ruhige Betrachtung, sondern es läuft bei der Auffassung eines Gegenstandes unruhig über den Gegenstand hin und her, überstreicht ihn fortwährend in allen möglichen Richtungen, und es müßte also vielmehr in unserm Beispiel a, b, c, in allen möglichen Folgen durchlaufend gedacht werden. Dadurch aber kämen bei einem neuen Uebergang zu a, b, oder c, die frühern Vorstellungen vielmehr wieder ins Steigen, so daß nun vollends nicht mehr abzusehen wäre, wie das Mehr des Sinkens, das durch die Succession der Wahrnehmungen bedingt ist, bei diesen fortwährend unterbrechenden Bewegungen im entgegengesetzten Sinn, noch soll irgend wie bemerklich bleiben.

B) Nehmen wir aber noch die Schwierigkeiten, welche die **wirklichen** Verhältnisse einer solchen Unterscheidung entgegensetzen, mit in Betracht, so ist vollends gar nicht abzusehen, wie die **Seele** auch nur die einfachste ursprüngliche Folge auf dem beschriebenen Wege wieder aufzufinden im Stande seyn sollte. Denn

1) sind unsere Vorstellungen durch unaufhörliche Ströme neuer Störungen fortwährenden Schwankungen unterworfen, und die Veränderungen, die dadurch ihre Intensität erleidet, sind jedenfalls weit beträchtlicher, als jene Unterschiede, auf deren genaue Bestimmung ja Alles ankäme, je werden können, so daß sie unrettbar von dem Strudel der größern Wogen verschlungen werden müßten.

2) Beruht die ganze Theorie auf einer weiteren Voraussetzung, die in Wirklichkeit wohl niemals zutreffen wird, nämlich daß die Vorstellungen ursprünglich vor ihrem Sinken und Verschmelzen alle die nämliche Intensität hätten. Denn wie bei Anfangs schon verschiedener Stärke, die geringen Unterschiede, die das kürzere oder längere Sinken zur Folge haben kann, dennoch für den Intensitätsgrad der Vorstellungen nach erfolgter Reproduction maaßgebend seyn könnten, ist vollends unerklärlich.

3) Haben wir schon oben bemerkt, daß die Vorstellungen, ohne den Einfluß einer ihnen völlig fremden Hemmung, nach der Theorie Herbarts, gemäß ihren qualitativen Gegensätzen und den daraus entspringenden Hemmungsstufen verschmelzen müßten, nach der Regel: je größer der qualitative Gegensatz, desto geringer die Verschmelzung, und umgekehrt. Die fremde Hemmung also, die eine ganz andere Anordnungsweise hervorbringen soll, müßte jedenfalls so stark seyn, daß dagegen die Hemmung vermöge qualitativer Gegensätze gar nicht in Betracht kommt, denn sie hat den Einfluß dieser letztern auf die Folge der Reproduction völlig unschädlich zu machen. Es frägt sich daher

a) ob die Hemmungsunterschiede vermöge des zeitlichen Nacheinander wirklich so groß seyen, daß dagegen die Hemmungsunterschiede vermöge der qualitativen Verschiedenheit gar nicht in Betracht kommen, ein Punkt, worüber wir gar keine Auskunft erhalten.

Wir haben aber auch gesehen, daß die Reihe nur in einem einzigen Fall wirklich in der Folge reproducirt wird, die der

ursprünglichen Folge ohne Weiteres analog wird; nämlich wenn zufällig gerade das erste Glied den ersten Anstoß zur Reproduction erhält. In allen andern Fällen soll die richtige Anordnung erst durch jene feinen Unterschiede der Intensität entschieden werden, und bei diesen fragt es sich

b) noch viel mehr, ob sie gegen die Unterschiede, welche vermöge der Qualität der Vorstellungen in der Intensität des Reproductions-Nisus sich geltend machen müssen, wirklich so ganz überwiegend mächtig seyen, und ob sie nicht vielmehr gegen diese ihre Störungen verschwindend klein ausfallen müssen. Das Letztere ist das weit wahrscheinlichere.

Wir sehen also daß bei dieser Theorie nicht weniger als 3 empirische Factoren, von denen jeder voraussichtlich schwerer in die Wagschale fällt als derjenige Factor, auf den die ganze Theorie gegründet ist, unberücksichtigt geblieben sind. Eine Theorie aber, bei der die vernachlässigten empirischen Factoren weit größer sind, als die in Rechnung gezogenen, leistet gar Nichts.

Der Versuch Herbarts, aus dem Chaos der verschmolzenen Vorstellungen vermöge bloß intensiver Unterschiede eine der ursprünglichen Reihenfolge analoge Reihenfolge in der Reproduction wiederherzustellen, muß nach dem Vorhergehenden gewiß mehr als zweifelhaft; ja als völlig mißlungen betrachtet werden.

Nachdem wir nun so das gemeinsame Fundament der Deduction von Raum und Zeit, die Reproduction in ähnlicher Folge, als worin die Wahrnehmung gegeben „wurde" [a. a. O. §. 112. Ende] betrachtet haben, wenden wir uns zur speciellen Deduction des Raums und der Zeit.

Um Nichts besser als diese Deduction der Vorstellung in ähnlicher Folge, ist nun die Deduction des Raums selbst, der auf diesem unsichern Fundamente ruhen soll. Wir begreifen nicht, wie Herbart die Anwendung des Entwickelten auf das Räumliche so leicht finden kann [a. a. O. §. 113.]. Denn wenn wir auch all die aufgezählten Schwierigkeiten vergessen wollten, so haben wir doch bis jetzt nach Herbarts eigener Aussage weiter Nichts als eine Reproduction in ähnlicher Folge, als worin

die Wahrnehmungen gegeben wurden, also eine **Vorstellungsreihe** [a. a. O. §. 112 Ende]. Wo bleibt nun der Nachweis, wie und warum diese Vorstellungsreihe gerade eine räumlich vorgestellte werden solle, oder ist dies etwa von selbst verständlich? Die Seele als ein rein Intensives hat ja keine Ahnung davon, daß die Anordnung dieser Reihe gerade von einer räumlichen Anordnung herkomme, oder daß Herbart gerade das räumliche Vorstellen erklären soll. Die Vorstellungsreihe selbst aber kann doch Nichts an sich haben, das sie vor hundert andern Vorstellungsreihen gerade als eine räumliche charakterisirte, denn alles Extensive ist ja in dem rein intensiven Acte des Vorstellens vernichtet worden oder vielmehr gar nicht in ihn hinein gekommen. Woher soll also der Seele die Idee kommen, daß sie diese Vorstellungsreihe gerade in einen Raum setzen soll und so und so viel andere, wie z. B. die Tonreihe ꝛc. nicht?

Es ist nicht einmal einzusehen, wie die Herbartische Seele zur Vorstellung des Punktes kommt, denn auch dieser setzt schon die Vorstellung des Raumes voraus. Oder soll die ausdrückliche Negation einer Vorstellung, hier des räumlich Extensiven, gebildet werden können, ehe der negirte Begriff selbst vorhanden ist? Der mathematische Punkt ist schon ein Unräumliches, begriffen als Unräumliches, als die ausdrückliche Negation des räumlich Ausgedehnten, und setzt damit eben die Beziehung auf das Räumliche und damit die Vorstellung des Räumlichen selbst schon voraus.

Die Herbart'sche Seele, auf dem jetzigen Standpunkt, hat also zwar unräumliche Vorstellungen, aber sie kann keine Vorstellung davon haben, daß sie unräumlich sind; um sie als solche zu erkennen, müßte sie daneben auch schon die Vorstellung des Räumlichen besitzen. Es kann ihr also auch nicht ohne Weiteres die Vorstellung des Punktes zugestanden werden, wie dies Herbart thut, sondern dieser, so gut wie Linie und Fläche können nur in Bezug auf eine schon vorhandene Vorstellung des Raumes, als theilweise oder völlige Negation desselben, erzeugt gedacht werden.

Genau genommen ist der Punkt nicht einmal eine Vorstellung oder Anschauung, wovon hier allein die Rede seyn könnte, sondern es ist ein Begriff, ein Product des bewußten negirenden Denkens, das hier, wo von der Wirksamkeit eines unwillkürlichen psychologischen Mechanismus, von einem Erzeugniß der Reproductionsgesetze die Rede ist, völlig unmotivirter Weise hereingebracht wird.

Die Anschauung [weder die sinnliche, noch die reine] kennt keinen Punkt, wie soll sie ein absolut Ausdehnungsloses wahrnehmen? Wenn ihr das Denken gebietet, einen Punkt zu setzen, so setzt sie wirklich keinen Punkt, sondern einen kleinen Fleck, dem sie immer um ihn wahrzunehmen, eine gewisse Ausdehnung geben muß. Der Punkt also, da er sich seiner reinen Bestimmung gemäß gar nicht vorstellen oder anschauen läßt, kann also auch gar nicht aus der Anschauung stammen, sondern nur aus dem Denken, auf dessen Veranlassung hin die Anschauung erst, obwohl vergebens, ihn in ihre Vorstellungsweise zu übersetzen sucht.

Die Vorstellung des Punktes als ausdrückliche Negation des Räumlichen setzt also nicht nur 1) die Vorstellung dessen, was in ihm negirt wird, die Vorstellung des Raums schon voraus, sondern 2) auch die Möglichkeit des Negirens, das bewußte urtheilende Denken.

Eine Negation kann nicht angeschaut werden, sagt Herbart selbst [a. a. O. §. 115.]; wie kann er also hier ohne Weiteres vom unräumlichen Vorstellen zum Begriff des Nicht-Räumlichen, des Punktes überspringen, während weder das, was negirt werden soll, noch ein negirendes Denken selbst schon vorhanden seyn kann?

Man sieht nun auch schon hier, nicht nur wie unmotivirt dieser Uebergang vom unräumlichen Vorstellen zur Vorstellung des Punktes ist, sondern auch, wie die ganze Deduction nothwendig Alles auf den Kopf stellen muß, indem sie das räumliche Vorstellen aus dem Vorstellen einzelner Punkte zusammensetzt. Das ursprüngliche räumliche Vorstellen soll aus einer

Vorstellung zusammengesetzt werden, die 1) die Vorstellung des Raums erwiesener Maaßen schon voraussetzt, und die 2) nur das Product des bewußten negirenden Denkens seyn kann, so daß die Herbart'sche Seele, statt von der Anschauung zum Denken, gerade umgekehrt vom Denken zur Anschauung fortgehen müßte.

Auf alle diese Bedenken hat Herbart keine Antwort. Sondern die ganze Deduction des räumlichen Vorstellens besteht in folgenden Zeilen: „Uebrigens ist wohl zu merken, daß wir hier nur eine Reproduction in ähnlicher Folge haben, als worin die Wahrnehmungen gegeben wurden; also eine Vorstellungsreihe; aber noch keine Vorstellung des Successiven als eines solchen, vielweniger der Zeit selbst. Dies muß unter anderem deshalb beachtet werden, damit es nicht scheine, als ob die Vorstellung des Räumlichen, die auf einem successiven Vorstellen beruht, deshalb die Vorstellung von etwas Successivem als Merkmal enthalte" [a. a. O. §. 112].

Wir erfahren also gar Nichts über die Motive, die die Seele veranlassen könnte, einen Uebergang zum räumlichen Vorstellen zu machen; sondern über diese ganze wichtige Frage, die doch erst das bisher Entwickelte irgend wie mit der räumlichen Auffassung in Beziehung bringen könnte, geht Herbart mit dem Ausruf hinweg: „Was ist schneller, als die Bewegung eines geübten Auges; und was also wird schneller fertig als eine räumliche Auffassung?" [a. a. O. §. 113].

Nun beginnt sogleich darauf die Erörterung, wie die Seele die Vorstellung eines räumlichen Außereinander, ohne vorhergehende Vorstellung des Raums, möglich mache [a. a. O. §. 113].

Diese Deduction nun des räumlichen Außereinander ist wider ihren Willen die glänzendste Bestätigung, die man sich wünschen kann, für den Satz Kant's: „Damit gewisse Empfindungen auf Etwas außer mich bezogen werden, [das ist, auf Etwas in einem andern Orte des Raums, als darin ich mich befinde], ingleichen, damit ich sie als außer einander, mithin

nicht bloß verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muß die Vorstellung des Raums schon zu Grunde liegen“ [Krit. d. r. V. Seite 23].

Denn was hat Herbart zu leisten? Das Unmögliche, nach diesem Satze Kant's. Er hat zwei Unräumliche, 2 Punkte als räumlich außer einander vorzustellen, ohne daß er sie wirklich räumlich auseinandersetzt, dazu müßte die Vorstellung des Raums schon zu Grunde liegen! Suchen wir uns die ganze Ungereimtheit dieser Aufgabe so klar wie möglich zu machen.

Räumlich außer einander, oder was dasselbe ist, räumlich unterschieden, können doch zwei Vorstellungen nur seyn, wenn sie in verschiedenen Räumen vorgestellt werden. Dies ist auf zweierlei Weise möglich:

1) Jedes der vorgestellten wird für sich schon einen bestimmten Raum einnehmend gedacht, dann sind sie eo ipso in verschiedenen Räumen, und ich kann sie nun völlig aneinanderrücken lassen, ohne daß sie ihr räumliches Außereinander und damit ihre Unterscheidbarkeit im Raume verlieren.

Oder 2) jedes der vorgestellten ist ein völlig unräumliches, ein mathematischer Punkt, keines von beiden nimmt also für sich einen Raum ein, daher sie auch für sich allein keine verschiedenen Räume einnehmen können. Damit sie dies können, muß ich sie offenbar in verschiedene Räume setzen, ich muß sie auseinander setzen, dies fordert nicht nur die Anschauung, sondern auch das Denken. Wenn ich sie nun aber wieder völlig aneinanderrücken wollte, so daß sie in einem und demselben untheilbaren Punkt zusammentreffen, so ginge, da sie für sich keinen verschiedenen Raum einnehmen und auch in keinen verschiedenen Raum mehr gesetzt wären, doch nothwendig alle räumliche Verschiedenheit verloren, und von einem räumlichen Außereinander der beiden könnte nicht mehr die Rede seyn.

Herbart aber wird durch seine Prämissen gezwungen, gerade auf dieser Ungereimtheit als der einzig zulässigen Vorstellungsart des räumlichen Außereinander zu bestehen; denn für sich

allein darf keine seiner Vorstellungen schon einen bestimmten Raum ausfüllen, der Raum soll ja erst deducirt werden; eben so wenig aber dürfen sie in einen Raum außer einander gesetzt werden, dazu müßte wiederum schon ein Raum vorhanden seyn; es bleibt ihm also Nichts übrig, als die untheilbaren Punkte wieder in einen untheilbaren Punkt zu setzen, und zu fordern, nicht nur, daß dies als das wahre räumliche Außereinander solle betrachtet werden, sondern auch, daß es als räumlich Ausgedehntes müsse genommen werden.

Da nun weder die Anschauung noch das Denken dieser Forderung nachkommen will, sondern sie als völlige Ungereimtheit von sich weist, was wäre da in Herbarts Lage das allein Richtige? Offenbar daß er den Schluß machte: Meine Prämissen zwingen mich diese ungereimte Forderung zu stellen;

Das Ungereimte kann aber nicht das Richtige seyn;

Daher muß in den Prämissen eine Unrichtigkeit liegen.

Aber nein, Herbart bleibt sich consequent, wenn ein solches Verfahren diesen Namen noch verdient, und schließt also, da er seine Prämissen nicht aufgeben will, gerade umgekehrt:

Meine Prämissen machen diese Forderung nothwendig;

Anschauung und Denken finden sie ungereimt;

Daher sind Anschauung und Denken ungereimt.

Es ist nach Herbart bloße Schuld unseres psychologischen Mechanismus, eine unwillkürliche Wirksamkeit der Reproductionsgesetze, wenn die Anschauung es nicht lassen kann, die Punkte aus einander zu rücken und eine Raumstrecke dazwischen zu schieben, falls sie dieselben als außer einander vorstellen soll. Falls aber auch das Denken sich weigere, dieses Außereinander zweier Punkte als solches anzuerkennen, und es als ein räumlich ausgedehntes hinzunehmen, so sey dies bloßes Vorurtheil [a. o. O. §. 113.]

Der ganze Widerstand wird also so dargestellt, als schriebe er sich lediglich von einer Beeinflussung des Denkens durch die Anschauung, und der Anschauung durch die unwillkürlich wirkenden Reproductionsgesetze her. So verhält es sich aber nicht,

sondern das Denken handelt nach seinen ureigensten Gesetzen, wenn es gegen ein solches Außereinander protestirt, und namentlich gegen dasselbe als ein räumlich Ausgedehntes protestirt. Daß in der Summe Mehrerer nicht liegen könne, was in keinem Einzelnen derselben liegt, ja was jedes derselben sogar ausdrücklich negirt, — dies ist ein Denkgesetz und kein Anschauungsgesetz. Von einem Anlehnen des Denkens an die Anschauung, wie es Herbart darzustellen sucht, um dann den ganzen Protest als psychologisch erklärliches Vorurtheil behandeln zu können, kann also keine Rede seyn.

Hier vermögen wir nun auch schon einen sehr hellen Blick zu thun in die Geburtsstätte des „intelligibeln Raums." Weil nämlich die herrschende räumliche Auffassung das Herbartische Außereinander nicht gelten lassen will, also nach Herbart's Schlußweise einer richtigen räumlichen Auffassung nicht fähig ist, so wird sie sammt ihrem Product, dem Continuum, als fehlerhafter psychologischer Mechanismus bei Seite geschoben und durch das reine metaphysische Denken aus jenem allein richtigen räumlichen Außereinander ein Raum construirt, der namentlich zur richtigen Auffassung des Realen dienen soll. Die Construction des intelligiblen Raumes soll also durch die That beweisen, daß dies widersinnige räumliche Außereinander, das die psychologische Raumtheorie aufzustellen genöthigt war, das allein richtige und zur Construction des Räumlichen taugliche sey.

Die specielle Deduction des räumlichen Vorstellens aus seiner allgemeinen Grundlage, der Reproduction der Vorstellungen in ähnlicher Folge, war daher nicht glücklicher, als die Deduction dieser Grundlage selbst. Sie beginnt mit einem Sprung und endet mit einem Widerspruch; denn erstens erfahren wir gar Nichts darüber, was die Seele veranlassen konnte, überhaupt räumlich vorzustellen, und woher sie die Fähigkeit haben sollte, die Vorstellungsreihen, die räumlich vorgestellt werden sollen, als solche aus allen möglichen anderen Vorstellungsreihen heraus zu erkennen. Zweitens endet der erste und wichtigste Schritt zur Deduction eines wirklich räumlichen Vorstellens, die De-

duction des räumlichen Außereinander in einer völligen Ungereimtheit.

Wir haben die Deduction der Zeit, soweit sie mit der Deduction des Raums gemeinschaftlich vorgeht, auch schon der Kritik unterworfen, und brauchen kaum wieder an die Schwierigkeiten zu erinnern, die das Resultat dieser gemeinschaftlichen Deduction und damit das gemeinschaftliche Fundament für Raum und Zeit mehr als problematisch erscheinen ließen. Dieser gemeinschaftliche Ausgangspunkt war bekanntlich die Reproduction der Vorstellungen in ähnlicher Folge, als worin sie gegeben wurden, also eine Vorstellungsreihe.

Nun drängt sich sofort das Bedenken auf, wie denn dieselbe Succession von Vorstellugen das eine Mal, wenn sie zusammengefaßt wird, ein räumliches Vorstellen, und das andere Mal, wenn sie zusammengefaßt wird, die Vorstellung des Zeitlichen hervorbringen soll. Denn Herbart bemerkt ausdrücklich [a. a. O. §: 115.] „die Vorstellung des Zeitlichen als eines solchen kommt darin mit der des Räumlichen überein, daß eine Strecke desselben auf einmal vorliegen muß, wie sie eingeschlossen ist zwischen ihrem Anfangs- und Endpunkte.“ Also der zusammenfassende Ueberblick einer und derselben Reihe bringt je nach Bedürfniß der Deduction das eine Mal die Vorstellung eines Außereinander im Raum, das andere Mal die eines Nacheinander in der Zeit hervor.

Die §. 112 entwickelten Reproductionsgesetze können hier Nichts erklären, denn diese sind die durchaus gemeinsame Grundlage sowohl für die Deduction des Raums, als der Zeit.

Man versuche es nun mit der §. 115 gegebenen Deduction des zeitlichen Vorstellens, und man wird finden, daß sie eben so gut und so wenig zu einer Deduction des räumlichen Vorstellens paßt, weil nur die Reproductionsgesetze des §. 112 in Anwendung gebracht werden, und diese nur überhaupt auf eine Reproduction in ähnlicher Folge gehen. Jene Deduction lautet wörtlich so: „Gesetzt von einer Reihe wohl verschmolze-

ner, successiver Wahrnehmungen", [die räumlich zu ordnenden Vorstellungen können auch nur successiv gegeben seyn, denn alle räumliche Anordnung muß in der Seele als Außereinander vernichtet werden; wenn sich dieselbe daher nicht noch durch ein zeitliches Nacheinander ihres Eintritts in die Seele verräth, so fällt überhaupt aller Grund weg, warum die Vorstellungen nach andern Hemmungsgesetzen, als den durch ihre Qualität bedingten verschmelzen sollten,] „werde am Ende die erste und die letzte wiederholt", [Dies ist bei einer Reihe, die dem äußern Sinn entstammt, eben so gut möglich, als bei einer, die dem innern Sinn angehört,] „so reproducirt jede von beiden das Zwischenliegende, aber jede nach ihrer Art. Die Reproduction des Endpunkts stellt die ganze Reihe auf einmal vor Augen, aber mit rückwärts abnehmender Stärke, so daß die vordersten Glieder der Reihe wie in einen dunklen Hintergrund treten. Zugleich durchläuft die Reproduction des Anfangspunktes alle Glieder von vorn nach hinten, oder eigentlich, sie wirkt auf alle zugleich, aber läßt die frühern eiliger als die spätern hervorkommen, [Eine Auseinandersetzung, die Nichts enthält, als die Anwendung der §. 112 entwickelten Reproductionsgesetze] so daß die ganze Reihe in einem solchen unaufhörlichen Uebergehen in allen ihren Theilen schwebend erhalten wird, wie es der wirklichen successiven Wahrnehmung analog ist."

Also der ganze Unterschied des räumlichen und zeitlichen Vorstellens wird einzig auf den Umstand basirt, daß die Reproduction der Reihe zugleich von einem Glied am Anfange und einem am Ende ausgehen solle, dann soll die eigenthümliche Doppel-Reproduction der zwischenliegenden Glieder, die dadurch bedingt wird, die Ursache seyn, daß die Glieder als ein Nacheinander in der Zeit vorgestellt werden, während dieselbe Reihe, falls sie nur von Einem Glied aus reproducirt wird, als ein Außereinander im Raume aufgefaßt werden soll. Es ist unglaublich, daß Etwas so streng geschiedenes und grundverschiedenes, wie räumliche und zeitliche Anschauung, auf einen solchen Zufall soll begründet werden. Wenn mir also bei einem

bekannten Gegenstand, einer räumlich geordneten Empfindungsreihe a, b, c, d, e —, die mittleren Glieder verdeckt sind, so daß ich etwa nur a und e sehe, und die dazwischen liegenden Glieder aus der Einbildungskraft dazu ergänzen muß, so müßte ich nun eigentlich nach der Theorie Herbarts die ganze Vorstellungsreihe, statt in den Raum, als ein Nacheinander in die Zeit setzen.

Es fehlt hier nicht nur noch der Begriff, daß das Entfernte nicht sey, wie Herbart [a. a. O.] bemerkt, sondern es fehlt überhaupt Alles. Es fehlt die Deduction des Nacheinander sowohl als die des Zugleich, und damit das Fundament alles zeitlichen Vorstellens. Wären diese deducirt, so würde sich die Vorstellung, daß das Entfernte oder das Zeitlich-vorhergegangene nicht mehr sey, von selbst einstellen, denn dies liegt unmittelbar im Begriffe des Letzteren. Wie kann ich mir aber ein zeitliches Vorstellen denken, ohne das lebendige Princip, das Triebrad des Ganzen, ohne das Jetzt, in welchem zugleich unmittelbar der Begriff der Vergangenheit und der Zukunft liegt. Wie soll die Herbartische Seele, ohne Jetzt, wissen, was mit diesem Jetzt zusammenfällt, was nicht mehr damit zusammenfällt, und was noch nicht damit zusammenfiel?

Um ferner zu wissen, was mit dem Jetzt zusammenfällt, oder nicht mehr zusammenfällt, müßte die Vorstellung des Zugleich und des Nicht-Zugleich auch schon gegeben seyn. Der Begriff des Zugleich aber setzt wiederum den des Jetzt schon voraus, denn ich habe kein anderes Kriterium dafür, daß zweierlei zugleich sey, als daß beide in ein und dasselbe Jetzt fallen.

Dies ist ein Zirkel, der sich überall da einstellt, wo eine Anschauung apriori hinterher vom Denken zerlegt, und nun wieder aus ihren Theil-Vorstellungen soll zusammengesetzt werden, und der deutlich genug zeigt, daß sich die Vorstellung der Zeit nicht wie ein empirisch Gefundenes aus verschiedenen Theil-Vorstellungen zusammensetzen läßt, sondern daß sie aus einem untheilbaren Act der Anschauung, dem lebendigen Jetzt, hervorgeht, den das Denken zwar wohl in einzelne Theile zerlegen,

aber nicht wieder zusammenconstruiren kann, weil eine Theil-Vorstellung alle andern immer schon mit voraussetzt.

Es ist daher ganz begreiflich, daß Herbart ohne Jetzt kein wirkliches zeitliches Nacheinander, und ohne zeitliches Nacheinander auch kein Jetzt und Nichtjetzt deduciren kann; daraus folgt aber nicht, wie Herbart annimmt, daß das zeitliche Nacheinander vielmehr ein Begriff, als eine Anschauung sey [a. a. O.] — wie soll denn die Herbartische Seele hinterher aus der Anschauung Etwas entwickeln, das gar nicht darin liegt —, sondern es folgt nur, daß die Herbartische Seele zu keinem zeitlichen Vorstellen und damit zu keiner wahren Vorstellung des Nacheinander gelangen kann.

Dem räumlichen Außereinander fehlte aber Nichts als gerade das, was es zu einem räumlichen Außereinander macht; dem zeitlichen Nacheinander fehlt hier wiederum auch Nichts als gerade das, was es zu einen zeitlichen Nacheinander macht.

Erst werden sie benutzt, um aus ihnen, als den Elementen des ursprünglichen räumlichen und zeitlichen Vorstellens, diese zusammenzusetzen, und hinterher wird dann wieder eingestanden, daß beide, das Außereinander sowohl als das Nacheinander, eigentlich noch nicht vorhanden wären, nun werden sie wieder, nachdem aus ihnen als ursprünglichen Vorstellungen Raum und Zeit deducirt wurden, aus der Reihe der Vorstellungen weggenommen und unter die Begriffe versetzt.

Ferner setzt die ganze angeführte Deduction des zeitlichen Nacheinander schon voraus, daß die schwächer reproducirten Vorstellungen wie zeitlich entfernter liegende, die stärkern dagegen wie zeitlich näher liegende vorgestellt würden.

Nun hat zwar Herbart schon §. 112 gelegentlich diesen Uebergang von den verschiedenen Intensitäten der Vorstellungen und ihres Reproductions-Nisus zur Vorstellung ihres mehr oder minder vergangenen Seyns gemacht, aber auch dort, ohne diesen Uebergang irgend wie zu motiviren. Welche Garantie hat Herbart dafür, daß die Seele wirklich die schwächere Reproduction

einer frühern, die stärkere einer spätern zuschreibe. Sollte sie etwa aus dem Erfahrungssatze, daß die Erinnerung an das Mehrvergangene schwächer als an das Näherliegende sey, den Schluß ziehen, also gehört auch die schwächere Reproduction einer mehr vergangenen, die stärkere einer weniger vergangenen Vorstellung an? Wohl nicht, denn abgesehen davon, daß die Seele auf dem betreffenden Standpunkt noch gar Nichts von Schlüssen wissen kann, kann sie nach der Theorie Herbarts auch nicht zu jenem Erfahrungssatz kommen; denn was ist ihr gegeben? Die schwächere und die stärkere Reproduction; wie sie von dieser zur Vorstellung des Vorangehenden und des Nachfolgenden kommen könne, soll ja erst erklärt werden. Der Schluß von der schwächeren Reproduction auf ein Mehrvergangenes setzt also die Erfahrung, daß das Mehrvergangene schwächer reproducirt werde, schon voraus, und die Möglichkeit dieser Erfahrung setzt wieder den Schluß vom schwächer reproducirten auf das Mehrvergangene voraus. Das Ganze wäre also ein Zirkel, der Nichts erklärte, und da Herbart weiter Nichts zur Begründungung dieses Uebergangs anführt, bleibt es unerklärt, warum die schwächere Reproduction gegenüber einer stärkern den Eindruck machen soll, als ob sie von einer mehr vergangenen Vorstellung herstamme. Nichtsdestoweniger wird §. 115 nun der bestimmte Unterschied des Vorher und Nachher ohne weiteres als vorhanden betrachtet.

Das zeitliche Vorstellen taucht also ebenso unvermittelt aus der Reproduction in ähnlicher Folge hervor, wie dies beim räumlichen Vorstellen der Fall war. Ueber das Specifische, das einer solchen Umwandlung doch nothwendig zu Grunde liegen müßte, erfahren wir so gut wie gar Nichts. Noch weniger aber, als über die Veranlassung zum zeitlichen Vorstellen, erfahren wir Etwas über die Möglichkeit desselben, und diese wäre doch in einer an sich völlig einfachen und unzeitlichen Seele wohl zu erwägen gewesen. Bei der Deduction des Raums wurde wenigstens die Möglichkeit des Außereinander zu erklären versucht, über die Möglichkeit der zeitlichen Grundvorstellung,

des Jetzt und des Nacheinander, Auskunft zu geben, wird nicht einmal ein Versuch gemacht.

Eine Recapitulation der geendeten Untersuchung über die Herbartische Deduction von Raum und Zeit führt daher zu einem sehr ungünstigen Resultate. Die Untersuchung hat nur Negatives zu Tage gebracht, und von Schritt zu Schritt verflüchtigte sich die ganze Theorie immer mehr in ein Imaginäres.

Schon die gemeinsame Grundlage beider Theorieen (des Raums, wie der Zeit), die Reproduction der Vorstellungen in ähnlicher Folge als worin sie wahrgenommen wurden, mußte auf so feine Unterschiede basirt werden, daß, selbst abgesehen von den wirklichen Verhältnissen, nicht zu begreifen war, wie auf so unsicherer Basis ein so sicheres Verfahren gegründet seyn könne, als die Anordnung der Empfindungen in Raum und Zeit wirklich ist.

Bei einer Berücksichtigung der wirklichen Verhältnisse vollends und der daraus nothwendig erwachsenden Störungen zeigt sich, daß die in der Theorie vernachlässigten Factoren weit stärker seyn müssen als die berücksichtigten, ein Umstand der ihr allein schon alle Geltung nehmen muß. Die Seele befände sich nach dieser Theorie in einer noch weit schlimmern Lage als der Physiker, der die Schwingungsgesetze eines Magneten während eines magnetischen Gewitters beobachten, oder etwa dieselbe Betrachtung bei heftiger Luftströmung und offenen Thüren und Fenstern (wie unsere Sinne sind), machen wollte. Jedermann würde dem Betreffenden zurufen, so ist eine Beobachtung unmöglich, die Ausweichungen, die das magnetische Gewitter, oder der Wind verursacht, sind ja viel größer, als diejenigen, die beobachtet werden sollen. Und wenn der Betreffende dennoch auf der Möglichkeit einer Beobachtung beharrte, und die richtigen Schwingungsgesetze auseinander setzte, so wird ihm doch Niemand glauben, daß sie wirklich das Resultat dieser Beobachtung seyen.

Ebenso in unserm Falle, werden wir von der factischen Sicherheit, mit der wir Alles in Raum und Zeit anordnen,

nicht etwa schließen, daß das von Herbart entwickelte Verfahren der Seele zur Reproduction der Vorstellungen in ähnlicher Folge dennoch möglich seyn müsse, weil die darauf gegründete Anordnung in Raum und Zeit factisch möglich sey, sondern wir werden umgekehrt schließen: weil jenes Verfahren unmöglich zu dem erforderlichen Resultate führen kann, kann auch das Vorstellen in Raum und Zeit unmöglich auf jenem Wege zu Stande kommen, sondern muß aus ganz andern Quellen als den von Herbart angegebenen fließen.

Die Deduction von Raum und Zeit selbst endlich könnte, wie wir sahen, für alles Andere eben so gut gelten, als für eine Deduction von Raum und Zeit. Ueber die Motive, welche die Seele veranlassen könnten zu einem räumlichen oder zeitlichen Vorstellen, erfahren wir so wenig, daß wir aus dem innern Zusammenhang durchaus nicht entnehmen können, welches die Deduction des Raums, und welches die der Zeit seyn solle.

Eben so wenig endlich vermag die Theorie zu erklären, wie ein räumliches und zeitliches Vorstellen wirklich zu Stande kommen könne nach ihrer Weise; den Vorstellungen des räumlichen Außereinander und des zeitlichen Nacheinander, an denen der Versuch gemacht wird, fehlt beiden gerade das, was sie speciell zu einem räumlichen Außereinander und zeitlichen Nacheinander macht.

Wenn aber diese Grundbegriffe von Raum und Zeit ihres wahren Wesens so völlig entbehren, wie sollte da noch eine richtige Deduction des übrigen räumlichen und zeitlichen Vorstellens möglich seyn. Herbart macht dazu auch gar keine Anstalt, er fühlt gleichsam den Boden unter seinen Füßen wanken, und eilt so schnell wie möglich, nachdem so das Nothwendigste geleistet, hinweg aus der eigentlichen Deduction in das factische räumliche und zeitliche Anschauen.

Damit können wir den Streit zwischen Kant und Herbart über Raum und Zeit, so weit derselbe sich auf dem Gebiete der Psychologie abspielen mußte, als geendet und entschie-

den betrachten; der ganze Verlauf der Herbartischen Deduction ist nur eine glänzende Bestätigung der Kantischen Theorie, die schlichte, tiefe Wahrheit derselben paralysirt alle Bemühungen Herbarts, und man hört gleichsam bei jedem Schritt, den er vorwärts thun will, ihm die verhängnißvollen Worte zugerufen: dazu muß die Anschauung des Raums und der Zeit schon gegeben seyn.

Nur die objective Unmöglichkeit, etwas Besseres zu leisten, läßt uns auch begreifen, wie Herbart bei einer Theorie sich befriedigen konnte, die so haltlos unter der Hand zerbröckelt, um sich in ein rein Imaginäres zu verflüchtigen.

Die Selbstwiderlegung des Materialismus,

nachgewiesen an dem Buche: Die Grundzüge der Weltordnung, von Dr. Wiener, Professor &c. Leipzig, Winter, 1863.

Von Dr. H. Schwarz.

Zweite Hälfte.

Bildet die erste Abtheilung der geistigen Welt die beschreibende Geisteslehre, so die zweite die Gesetze der Geistesthätigkeiten. Wir glauben aber zu Kennzeichnung des Wiener'schen Werks genug Einzelnes besprochen zu haben und jetzt kürzer skizziren, nur an besonders wichtigen Punkten länger verweilen zu dürfen. Daß auch hier der Charakter der Aeußerlichkeit, Oberflächlichkeit durchaus herrschen wird, ist nicht bloß nach allem Vorhergehenden zu vermuthen, sondern zugleich eine nothwendige Folge des Wiener'schen Standpunktes; Binsenwahrheiten, platte Behauptungen treten da an die Stelle eigentlicher, tiefer Forschung, und jene alle zu sammeln, niederzuschreiben und als ernste, gewichtige Lehren vorzutragen, ist sicher — wir glauben es dem Hrn. Verfasser gerne — keine kleine Arbeit gewesen. Zu welchen Absonderlichkeiten und Gegensätzen gegen das, was als allgemeine Erfahrung gilt, aber jene Betrachtungsweise führt,

zeigt sich z. B. gleich wieder S. 310 f., wo Wiener auseinandersetzt: „Wenn das Gefühl der Lust mäßig auftritt, so können wir nicht empfinden, an welcher Stelle des ganzen Körpers, insbesondere des Gehirns, wir diese Empfindungen haben. Wenn z. B. ein begeistertes Gefühl für Recht und Wahrheit eintritt, so hat man eine eigenthümliche, gleichsam zusammenziehende Empfindung auf dem Aeußeren des Kopfes; ob dieselbe auf der äußeren Fläche des Gehirns, in einer Gehirnhaut oder auf der Oberhaut über dem Schädel statt findet, kann man nicht unmittelbar unterscheiden. Es ist, wie wenn ein Spinnweb aufgelegt würde. Ebenso bei andern hohen geistigen Genüssen, z. B. bei hohem Gefühle des Ehrgeizes, der Ehrfurcht, bei ergreifender Musik. Die Stelle des Kopfes, an welcher diese Empfindung statt findet, ist schwer scharf begrenzt anzugeben; sie ist gewöhnlich ziemlich ausgedehnt und erstreckt sich manchmal auf den größten Theil des Schädels. Die Stelle des Sitzes des hauptsächlich und ganz bestimmt angeregten Grundvermögens habe ich immer in dem Bereich der Ausdehnung jener Empfindung gefunden. — An diese Empfindung im Kopfe reiht sich nun bei hoher Steigerung des geistigen Genusses eine zweite noch bestimmter angebbare an. Es ist dieß ein kalter Strom, der durch den Körper vom Kopfe in die Glieder läuft. Derselbe fängt am Rückenmark etwa zwischen den Schultern an, schickt zwei Nebenströme in die Arme, welche diese ungefähr bis zum Ellbogen durchlaufen, während der Hauptstrom am Rückenmark herunter geht, an der Stelle des Unterleibs am schwächsten wird, dann in die Beine übergeht, die Oberschenkel und etwa die Hälfte der Unterschenkel durchläuft und manchmal noch auf der Rückenfläche der Füße fühlbar ist. Die größte Stärke erreicht dieser Strom in den Oberschenkeln und danach in den Oberarmen. Je stärker das Gefühl und der Strom, um so weiter geht er herunter, erreicht nicht immer jene Tiefe. Dieser Strom ist es, welcher die gebräuchlichen Bezeichnungen hervorgerufen hat: es hat mich kalt durchlaufen, diese heftige Empfindung hat meinen

Körper durchschüttert, es hat mir wohlgethan bis in die Fußzehen. Es gleicht der Strom demjenigen, welchen ein wohlthätiges Wesen hervorbringt, und er kann die eigenthümliche Wirkung haben, daß er auf der Haut der Arme und Beine eine sichtbare Veränderung, einen Zustand hervorruft, den man mit dem Namen „Gänsehaut" bezeichnet." — Es ist nun zwar natürlich, daß solche, welche die Geistesthätigkeit mit körperlicher vereinerleien, daher rührende Empfindungen zu haben meinen, von denen andere Menschenkinder nichts verspüren, ja daß sie durch jene ihre Voraussetzung, ihre Grundansicht faktisch widerlegend, willkürlich derartige Empfindungen hervorrufen. Und nachdem wir hinlänglich kennen gelernt haben, wie es hier mit der Concentration und Vertiefung des Geistes in sich steht, werden wir uns auch nicht wundern, daß dieser Hergang daselbst nicht als ein wirkliches Sichinsichzurückziehen, sondern als eine spinnwebartige Auslegung erscheint. Aber der fragliche Standpunkt kommt in dieser Beziehung wieder bei der verkehrten Welt, bei dem Gegentheil von dem an, was als allgemeine Thatsache der sonst so gepriesenen Erfahrung gilt, und was deßhalb auch der allgemeine Sprachgebrauch darstellt. So müßte man nach obigen Sätzen von der Kälte, dem Frost, nicht von der Gluth, dem Feuer der Begeisterung reden. Ebenso ist auch das kalt Durchlaufenwerden, das Ueberzogenwerden mit einer Gänsehaut durchaus keine angenehme Empfindung, sondern ein Frösteln, eine Wirkung von Entsetzen, Erschrecken, desgleichen nicht minder zunächst das Durch- und Erschüttertwerden. Dabei müßte man die Geschichte vom „Gruseln" nicht kennen, um nicht zu wissen, daß der Mensch sich auch an solchen mehr oder minder schmerzhaften Empfindungen weiden kann. Endlich thut sich das begeisterte Gefühl für Recht, Wahrheit und Aehnliches als Hinausstreben, Hinausgedrängtwerden aus sich und nicht umgekehrt kund.

Weil aber von der Phrenologie und dem Materialismus überhaupt das Mit- und Nachfolgende mit dem Begründenden und Vorausgehenden verwechselt wird, so tritt nun das alle Be-

stimmungen der sogenannten Grundvermögen normirende „Wohlgefühl“ auch als die allbestimmende Norm des menschlichen Wollens und Handelns auf. Und so spricht Wiener S. 323 den allgemeinen Satz aus: „Es giebt keine andere Triebfeder, keinen anderen Beweggrund, kein anderes letztes Ziel für den Menschen, als das Erreichen des eigenen Wohlgefühls, der Lust, der Freude, des Glücks, der Seligkeit.“ Näher S. 381: Bestimmt wird der Wille immer durch den gleichzeitig mit seiner Bestimmung statt findenden Ueberschuß des Glücks, welches man bei dem Gedanken an die Ausführung des Vorsatzes empfindet. „Stellen wir“, heißt es S. 377 f., „zur größeren Anschaulichkeit ein bestimmtes Beispiel auf. Ein Mensch überlegt, ob er einer Familie, die ihm früher Böses erwiesen hat, jetzt aber in Noth gerathen ihn um Hütfe anfleht, Hülfe gewähren oder verweigern soll. Der erste Gedanke, der ihm bei der rührenden Bitte kommt, sey Mitleiden. Er sieht im Geiste die Freudenausbrüche der Unglücklichen und fühlt schon zum voraus die Wonne, deren er durch sein Mitgefühl theilhaftig seyn wird. Er malt sich das Bild aus, in welchem ihm die Verpflichteten ihren innigsten, ehrendsten Dank darbringen werden, und er empfindet zum voraus die Befriedigung seiner Eitelkeit. Der Gegensatz der Vorstellung der Dankbarkeit der Bittenden mit ihrer früheren Feindschaft ruft aber den Gedanken an die erlittene Kränkung wach. Er will sich nicht durch rührende Bitten von Menschen betäuben lassen, welche ihn früher tief beleidigt haben. Er läßt jene Kränkung mit ihren Einzelheiten, mit den Gefühlen, die sie in ihm hervorgerufen hatten, wieder an seiner Seele vorbeigehen; das Selbstgefüht spricht mächtig; er kann diese Kränkung nicht ungerächt lassen. Und wie süß wäre die Rache, wenn er die Unglücklichen nicht unterstützte. Er sieht, wie ihre Noth größer und größer wird, und wie sie ihn endlich gar fußfällig um Verzeihung bitten und ihn wiederholt um seine Hülfe anflehen. Aber hier erschrickt er plötzlich vor seinen eigenen Gedanken. Ist es auch recht, Böses mit Bösem zu vergelten! Wie erhaben ist die Lehre, Böses mit

Gutem zu vergelten! Wenn er dieß Große ausführte? Er erglüht in Begeisterung für das Edle und Gute, alle der Menschheit gegebenen hohen Beispiele treten mit lebendigen Farben vor seine Seele. So wechselt Bild auf Bild, Gefühl auf Gefühl. Die Vorsicht drängt, alle möglichen Folgen wohl zu erwägen; sie erregt das Schlußvermögen zum kräftigen Aufsuchen derselben, und es ist dieser Rohstoff für die Entschließung erst dann vollständig gesammelt, wenn jede Empfindungsfähigkeit der Seele, jedes Grundvermögen wohlthätig oder schmerzlich berührt war in der Vorstellung der Art, wie die fragliche Handlungsweise auf uns einwirken werde. Die Entscheidung hängt nun von der Mächtigkeit der einzelnen Empfindungen ab. Der Geist, und zwar das Vergleichungsvermögen wägt die wohlthätigen und die schmerzlichen Gefühle, welche bei jedem Wege, der eingeschlagen werden kann, entstehen, gegen einander ab, und entscheidet nach dem Satze über das Ziel des menschlichen Strebens für denjenigen, bei welchem das Uebergewicht des Wohlgefühls am größten ist, und bestimmt so den Willen. Waren die Erregungen des Mitgefühls, der Beifallsliebe, der Gewissenhaftigkeit über die anderen vorwigend, so wird für die gute That entschieden. Waren aber die anderen Gefühle überwiegend, war das Selbstgefühl und der Zerstörungssinn mit Bildern von glühenderen Farben aufgetreten, als die Gewissenhaftigkeit und das Mitgefühl, so wird die böse That beschlossen." — Solche ins Einzelnste gehende Erwägungen, solche bis zur Vorstellung des Darbringens des ehrendsten Dankes, des Fußfalls fortschreitende Ausmalungen werden nun zwar faktisch höchst selten vorkommen und finden deßhalb auch in den Dichtungen kaum Anwendung. Aber je mehr bei dieser Betrachtung wiederum in die Breite gegangen ist, desto mehr wird das Tiefste und Erste übersehen, das Hervortreten des sittlichen Gesetzes, des unbedingten Pflichtgebots: du sollst dem Nothleidenden helfen. Dieß kann nicht ersetzt werden durch das Mitleiden oder das, was nachher von der erhabenen Lehre, Böses mit Gutem zu vergelten u. s. w. angeführt wird. Allein abgesehen hiervon,

zeigt obige Auseinandersetzung deutlich, daß in nothwendiger Konsequenz der ganzen dort herrschenden Anschauung nicht der Geist entscheidet, sondern über den Geist entschieden wird von der Mächtigkeit der Empfindungen und Erregungen, also der Wille nicht bestimmt, sondern, was ja der aus S. 381 citirte Satz klar ausspricht, bestimmt wird. Und was ist der Wille? Laut S. 390 „das Glied einer Reihe von geistigen Thätigkeiten und selbst eine geistige Thätigkeit, nämlich der Vorstellung einer Verhaltungsweise, verbunden mit der Vorstellung des wirklichen Einhaltens jener Verhaltungsweise und mit dem Gefühle eines Triebes." Wir schmeicheln uns nun, daß Wiener diesen Begriff nicht in der von ihm so verachteten Psychologie gefunden haben wird, können aber nicht umhin, darin einen neuen Beleg zu sehen, zu welchen Monstruositäten ein gewiß sonst ernst meinender und ernst strebender Mann durch die Oberflächlichkeit seines Standpunktes zu gelangen vermag.

Letzterem gemäß wird dann auch S. 334 ausgesprochen: „Es giebt keine Geistesthätigkeit ohne sinnliche Vorstellung. Eine sinnliche Vorstellung ist aber diejenige Geistesthätigkeit, welche durch Einwirkung auf die Sinne unmittelbar in uns hervorgebracht werden kann." Und nach S. 350 sagt das Gesetz der Nothwendigkeit der sinnlichen Vorstellungen nur, daß es keine Geistesthätigkeit ohne eine gleichzeitige sinnliche Vorstellung gebe. Wie wenig aber hier das Wesen der Vorstellung ꝛc. erfaßt ist, tritt deutlich hervor, wenn es S. 344 heißt: „Zusammenfassend können wir sagen, daß eine sinnliche oder nicht sinnliche Vorstellung die — von einem außerhalb der gegenwärtigen Geistesthätigkeit liegenden Gegenstande — in fest bestimmter unveränderlicher Weise hervorgebrachte Geistesthätigkeit ist, die jenem Gegenstande als eine ihm eigenthümliche Wirkung zugeschrieben wird. Unter Gegenstand verstehen wir dabei nicht nur jeden Stoff, sondern auch die Eigenschaften stofflicher Gegenstände, wie z. B. Kraft, Tapferkeit, Gedanke, Wahrheit u. s. w. — Dagegen zum Unterschiede ist ein **Gedanke** eine Geistesthätigkeit, welche außer einer oder mehrerer Vorstellungen noch belie-

bige andere, nicht in bestimmter, unveränderlicher Weise übertragene Geistesthätigkeiten in sich schließt." Trotz alle dem drängt sich jedoch Wiener selbst die Ungenüge des Empirismus auf, indem er Vorrede S. VII erklärt: „Das Recht hierzu", zu Bildung neuer Wörter, „steht nur solchen Wissenschaften zu, deren Erkenntnisse über denen der allgemeinen Erfahrung liegen, wie der Mathematik und den Naturwissenschaften, nicht aber solchen, welchen es zum höchsten Lobe gereicht, wenn sie den allgemeinen Erfahrungen und dem gesunden Sinne nirgends widersprechen, vielmehr die allgemein anerkannten Wahrheiten in klaren Zusammenhang zu bringen und dadurch ihre scheinbaren Widersprüche zu lösen suchen. Solche Wissenschaften — und zu ihnen gehört gerade die Philosophie — haben in dem Sprachgebrauch noch eine ergiebige Quelle der Erkenntniß, denn in ihm sind die allgemein anerkannten Wahrheiten niedergelegt." Also die Mathematik und die Naturwissenschaften, deren Vertreter gegenwärtig meist diese Wissenschaften gerade wegen ihrer strengen Anlehnung an die Erfahrung, wegen ihrer durchgängigen Erfahrungsmäßigkeit in den Himmel erheben, sie sollen über der allgemeinen Erfahrung liegen, ja gemäß dem Gegensatze zu andern Wissenschaften den allgemeinen Erfahrungen und dem gesunden Sinne — widersprechen dürfen! Freilich die allgemeinste Erfahrung, die Ergebnisse der gesündesten Sinne widersprechen oft dem wahren Sachverhalte, denn nach jenen müßte die Sonne um die Erde laufen 2c. Im Gegensatz zu seiner Grundanschauung muß demnach der Empirist zugeben, daß die Erfahrung über sich selbst hinausweist und zur Erfassung der Wahrheit die Erforschung des Wesens verlangt. Die Philosophie aber bezeichnet Wiener unmittelbar vor jenen Sätzen als die „Lehre vom Wesen der Dinge;" eben ihr jedoch soll es zum höchsten Lobe gereichen, den allgemeinen Erfahrungen und dem gesunden Sinne nirgends zu widersprechen, ja sogar die allgemein anerkannten Wahrheiten nur in klaren Zusammenhang zu bringen! Wie freilich den allgemeinen Erfahrungen in nichts widersprochen werden soll, über welche Mathematik und Naturwissenschaften

als offenbar höhere Wissenschaften hinaus liegen und welchen diese nach dem Gegensatz widersprechen dürfen, wie zugleich die allgemein anerkannten Wahrheiten in klaren Zusammenhang gebracht, und dadurch ihre scheinbaren Widersprüche gelös't werden sollen von der Philosophie, die selbst an dem genannten Widerspruch sowie daran leidet, das Wesen der Dinge lehren, aber nicht erforschen zu können, — das sind lauter unlösbare Widersprüche.

Nähere Beachtung verdient sodann, was Wiener über den „Willen, seine Freiheit und deren Maß" (dritter Abschnitt der Gesetze der Geistesthätigkeiten) ausspricht. Entsprechend dem bereits Auseinandergesetzten bemerkt er S. 382 ff.: „Wir haben also gefunden, daß diejenige Verhaltungsweise zum Willen wird, deren Glück im Augenblicke der Bestimmung am stärksten vorempfunden wird, und daß dieses Glück aus der Gesammtheit der wohlthätigen und schmerzlichen Erregungen der verschiedenen Grundvermögen gebildet ist. Der Wille hängt also von diesen Erregungen ab. Fragen wir weiter, wovon diese Erregungen abhängen, so finden wir, von Zweierlei: Erstens von den äußeren Umständen und Zweitens von der Eigenthümlichkeit des Menschen.... Die Stärke der auf die Willensbestimmung einwirkenden Erregung jedes Grundvermögens steht gleichzeitig mit zwei Größen, also mit dem Vielfachen beider im Verhältniß, nämlich mit der Größe des Grundvermögens und mit dem Grade seiner Betheiligung an der vorliegenden Frage." Sind laut des aus Wiener oben angeführten Satzes Gedanke, Wahrheit Eigenschaften stofflicher Gegenstände, giebt es nach ihm in der That nur Stoff, demnach keinen Geist in seinem specifischen Wesen, so ist es ganz natürlich, daß es da auch kein Verständniß des eigentlichen Lebens und Thuns des Geistes giebt, daß es als nichtseyend erscheint, wie der Geist selbst über die äußeren und inneren Erregungen waltet. Gerade hierin aber ruht die wirkliche Selbstbestimmung, ohne welche der Mensch nur eine lebendige Maschine bildet. In letzterem Falle läßt sich freilich, worauf Wie-

ner einen Hauptwerth legt, mit den Bestimmtheiten des Geistes, auch mit seiner Freiheit, als mit Größen rechnen, in ersterem Falle ist er etwas Incommensurables, über die bloß quantitativen Verhältnisse Hinausreichendes. Jenem gemäß heißt es deßhalb auch (S. 387): „Vergleicht man alle diese Beispiele" (unter denen nicht minder der freie Fall eines Körpers, der frei schwingende Pendel, die freie Hemmung einer Uhr, wenn nämlich deren Gang von den übrigen Bestandtheilen der Uhr unabhängig ist, angeführt werden), „so findet man, daß es bei der Freiheit immer auf eine Unabhängigkeit von außerhalb liegenden Ursachen ankommt, und wir können sagen: Man versteht allgemein unter Freiheit eines Gegenstands oder Wesens die Unabhängigkeit der Bewegungen oder Thätigkeiten desselben von außer ihm liegenden Ursachen, die auf diese Thätigkeiten einwirken könnten." Daß hier ein ganz äußerlicher Begriff von Freiheit aufgestellt wird, zeigt sich in unserem Buche selbst, wenn es dort gleich weiter heißt: „Die äußeren Ursachen sind aber sehr mannichfach; demnach kann in Beziehung auf einige Freiheit, in Beziehung auf andere Unfreiheit statt finden. Und hierdurch entsteht eine Verhältnißmäßigkeit der Freiheit oder es entstehen Stufen derselben, indem die Freiheit um so größer ist, von je mehr äußeren Ursachen die Unabhängigkeit besteht. So ist in unseren Beispielen ein Staatsdiner oder ein anderer Diener frei gegen einen Sklaven, dagegen unfrei gegen denjenigen, der von seinem Vermögen lebt. Die Freiheit wächst stufenweise vom Sklaven zu irgend einem Diener und zu einem von seinem Vermögen lebenden Menschen." Daß hingegen bei äußerlicher Unfreiheit innerliche Freiheit, bei äußerlicher Ungebundenheit innerliche Knechtschaft statt finden kann, diese unläugbare Thatsache, und daß solches Innere, selbst bei dem sonst scheinbar entgegengesetzten äußeren Zustande auch äußerlich hervortreten wird und kann, muß jene Ansicht geradezu verneinen. Ihr Grundfehler ist, den Geist in eine Reihe mit dem übrigen Daseyenden zu stellen, welches als nichtgeistig eben unfrei gegen sich

selbst, schlechthin abhängig von seiner Bestimmtheit ist, daher sich nicht wirklich selbst bestimmt. Daß der Mensch so eine Maschine ist, erklärt Wiener deutlich, wenn er S. 391 f. unter der Marginalaufschrift: Vergleichung mit einer Mühle, auseinandersetzt: „Das Verhältniß der gegebenen Umstände und der Eigenthümlichkeit des Menschen bei der Willensbestimmung läßt sich durch eine Vergleichung mit einer Mühle anschaulich machen. Wenn auf die Mühle Korn aufgegeben wird, so wird sie es je nach ihrer Einrichtung und Stellung zu Gries, oder zu gröberem oder feinerem Mehle verarbeiten, welches als Ergebniß herausfällt. Wird Gerste aufgegeben, so wird diese verarbeitet. Das Erzeugniß hängt also von dem Aufgegebenen und von der Einrichtung der Mühle ab. Wenn Nichts aufgegeben wird, so hat der Mahlgang keinen Inhalt und entsteht auch kein Erzeugniß. Die Mühle mit ihrer Einrichtung ist der Mensch mit seiner Eigenthümlichkeit, die aufgegebene Frucht sind die Umstände; sie bilden den Gegenstand des Mahlens oder des Beschließens, welches die Thätigkeit der Mühle oder des Menschen ist. Das Mahlerzeugniß ist die Willensentscheidung. Beide sind etwas dem Aufgegebenen Gleichstoffiges, aber was aus dem Gegebenen gemacht wurde, hängt von der Mühle oder dem Menschen ab." Da demnach, heißt es sodann S. 393, der Wille die Bestimmung der einzuhaltenden Verhaltungsweise unter vorliegenden äußeren Umständen ist, so hängt er von der Eigenthümlichkeit des Menschen, also von seinem eigenen Wesen, von ihm selbst ab, ist also frei." Diesen sämmtlichen Prämissen gemäß ist das Leben des Menschen ein Rechenexempel und so enthält auch das vorliegende Werk (S. 403) ein „Beispiel zur Berechnung des Grades der Willensfreiheit." Die oberen Rubriken sind dabei: Der Grundvermögen Name, Größe. I) Unfreier Wille für die Auswanderung: Der Grundvermögen Betheiligung, Erregung; Aeußere Kraft. II) Unfreier Wille für das Bleiben: Der Grundvermögen Betheiligung, Erregung; Aeußere Kraft. III) Freier Wille für die Auswanderung: Der Grundvermögen Betheiligung,

Erregung oder innere Kraft. Links, von oben nach unten, sind angeführt: Kampfsinn, Eigenthumssinn, Ortssinn, Gewissenhaftigkeit, Vorsicht, Geschlechtssinn, Wohlwollen, Festigkeit, Anhänglichkeit, Gesammtstärke der Triebfedern, Summen der äußeren oder inneren Kräfte; und dann zum Zwecke des Resultats: Grad der Willensfreiheit. Und so können wir, schließt Wiener das fragliche Kapitel seines Werks, als einfaches Endergebniß unserer Untersuchung über die Freiheit des Willens aussprechen, daß der Mensch in seinem Willen in höherem oder niederem Grade frei, zugleich aber stets vollkommen bedingt ist. Dem Dargelegten aber gemäß muß vielmer gesagt werden, der Mensch ist frei nur, wenn und weil er neben der Bedingtheit Unbedingtes in sich trägt, obwohl er selbstverständlich auch letzteres nur in gesetzter, geschaffener Weise besitzt. Weil jedoch das Wesen und Leben des Menschen sich unwillkürlich immer wieder als etwas hervordrängt, das sich nicht in den Mechanismus einer Maschine spannen läßt, so erscheint dasselbe, wenn man keine höhere Betrachtungsweise kennt denn letztere, als etwas, das unter der Maschine steht. Die totale Verkehrung des wahren Sachverhalts zeigt sich deßhalb auch hier bei Wiener, indem er S. 417 f. äußert: „Aber, wird da vielleicht Mancher sagen, wenn so Alles am Menschen bedingt ist, so ist er ja nicht freier als eine Maschine, als eine Uhr, deren Bewegungen auch von ihren Eigenschaften und den äußeren auf sie wirkenden Kräften abhängen; und wo kommt denn die früher behauptete Freiheit des Willens hin? Ganz recht, der Mensch ist um kein Haar breit freier als eine Uhr, ja letztere ist sogar noch viel freier als er. Eine möglichst vollkommene Uhr ist so frei von äußeren Einflüssen, als nur ein begrenztes Etwas seyn kann; sie hat sogar eine Vorrichtung, welche die Einwirkung des Wechsels des äußeren Wärmegrades auf ihren Gang ausgleicht. Kein Mensch ist in so hohem Grade von äußeren Einwirkungen unabhängig, so frei als eine Uhr, und andererseits ist er eben so vollkommen durch innere und äußere Ursachen bedingt wie die Uhr. Und daß die

Bewegungen der Uhr leichter und mit mehr Annäherung an die Wahrheit voraus berechnet werden können, als die Handlungen des Menschen, weil ihre in einander greifenden Theile in einfacherer Wechselwirkung stehen als die Theile des Menschen, macht in der Bedingtheit nicht den geringsten Unterschird. — Aber um die Freiheit handelt es sich ja nicht, sondern um die Freiheit des Willens. Die Uhr, die Maschine, hat gar keinen Willen, aber der Mensch hat einen Willen; er hat die Fähigkeit, eine künftig einzuhaltende Verhaltungsweise sich vorher vorzustellen; die Maschine hat diese Fähigkeit nicht, weil sie sich überhaupt Nichts vorstellen kann. Und dieser Wille des Menschen kann im höchsten oder auch in geringerem Grade frei, d. h. von seiner Wesenseigentsümlichkeit allein oder nur theilweise abhängig seyn." — — Genau hätte jedoch Wiener sagen müssen, nicht um die Freiheit handle es sich, sondern um den Willen, und ist der Mensch um kein Haar breit freier als eine Uhr, so ist er und ebendamit auch sein Wille gerade so unfrei, als eine Uhr.

Bei dem vorliegenden Standpunkte fehlt es endlich an einem ganz sicheren, unbedingten Maßstab wie überhaupt, so insbesondere für das Sittliche. Das Sittengesetz büßt seinen absoluten Charakter ein, erscheint als etwas nur relatives, bei welchem bloß unerklärlich ist, wie es unwillkürlich als unbedingtes Pflichtgebot auftritt. Doch um die tieferen Thatsachen, um sie, welche eben als solche und wegen ihrer Innerlichkeit viel gewisser und unläugbarer sind denn die äußeren, oberflächlichen, kümmert sich der Materialismus und die Phrenologie wenig, dieselben existiren für sie consequent gar nicht. Und so sind nach Wiener S. **427** die Sittengesetze solche Regeln, welche, wenn sie von allen zu einer Gemeinschaft von Menschen Gehörigen befolgt werden, eine möglichst große Menge von Wohlgefühl und Glück hervorbringen; Handlungen sind sittlich gut, wenn sie diesen Gesetzen entsprechen, böse oder schlecht, wenn sie ihnen widersprechen. Ueber die Entstehung derselben aber heißt es S. **424**: „Durch diese Erfah-

rungen, daß einerseits augenblickliche Genüsse durch künftiges Unglück derselben Person aufgehoben, ja weit überwogen werden können, und daß andererseits eine Handlung, welche ein Wohlgefühl des Handelnden erregt, zugleich ebenso viel oder noch mehr Schmerz Anderer mit sich führen kann, werden Regeln bedingt und hervorgerufen, durch deren Befolgung im ersten Fall für den Handelnden, im zweiten für eine ganze Gesellschaft eine möglichst große Menge von Glück erzielt wird. Diese Regeln sind die Sittengesetze, welche die Pflichten gegen sich selbst und gegen die Mitmenschen vorschreiben." Darnach ist die Sittenlehre eine Wohlseyns- oder Glückslehre, ein System kluger Berechnung, obwohl auch wir zugeben, daß die Sittlichkeit allein zugleich die wahrhafte Befriedigung gewährt, das ächte Wohl und Glück mit sich führt. Aber dieß ist weder der Zweck, noch die Ursache des Sittlichguten, sondern nur dessen mit ihm nothwendig gegebene, von ihm eingeschlossene Folge. Die allem Materialismus, aller oberflächlichen Betrachtung eigene Verkehrung, das Aeußere für das Innere, die Folge für den Grund zu nehmen, zeigt sich auf jene Weise wieder. Und jener Mangel, bei dem äußeren Scheine stehen zu bleiben und nicht auf das tiefere Wesen einzugehen, hat dann hinsichtlich des fraglichen Punktes noch die Wirkung, daß das Sittengesetz und die Sitte oder die zu einer gewissen Zeit und unter gewissen Menschen übliche Art zu handeln, für gleich genommen werden, während doch nicht selten das Unsittliche Sitte ist. Deßhalb sagt Wiener S. 425: Wenn daher die Sittengesetze nichts Anderes bezwecken, als eine möglichst große Menge von Glück, so müssen sie nach der Eigenthümlichkeit der einzelnen Menschen oder der Völker, für welche sie gelten, verschieden seyn, und führt als Beispiel neben der Blutrache unter den Arabern, Korsen und andern Völkern, neben dem Kampf gegen Andersgläubige aus der Meinung, nur der eigene Glaube mache selig, jeder andere stürze die Seele in ewiges Verderben, an: „In Nordamerika ist die Sucht zu erwerben und die Freude an An-

wendung von Schlauheit zu diesem Zwecke so groß, daß man dort Vieles Ueberlistung nennt, was man in Deutschland als Betrug bezeichnet; die Nordamerikaner setzen sich lieber selbst der Gefahr aus, überlistet und betrogen zu werden, als daß sie durch strengere Sittengesetze sich die Freude versagen sollten, Andere zu überlisten." „Man kann", ist demnach eben dort ferner zu lesen, „wie aus dem oben Gesagten hervorgeht, im Allgemeinen nicht sagen, daß das Sittengesetz und die Sitten — die beide in einander übergehen — bei einem Volke besser, d. h. glückbringender seyen als bei einem andern, und daß das andere Volk glücklicher seyn werde, wenn es jenes Gesetz und jene Sitten annimmt. Im Gegentheil, die Sittengesetze müssen verschieden seyn, weil die Völker verschieden sind." Die absolute Eigenthümlichkeit des Sittengesetzes drängt sich aber selbst da, freilich getrübt, zugleich auf eine mit den andern Behauptungen nicht vereinbare Weise hervor, und so äußert Wiener S. 426: „Obgleich aber für verschiedene Völker verschiedene Sittengesetze angemessen sind, so kann man doch in unbedingtem, beziehungslosem Sinne ein Sittengesetz besser als ein anderes nennen und z. B. von den Vorzügen des christlichen sprechen, in sofern es glücklicher macht als ein anderes."

Wir übergehen Wieners Rechts- und Staatslehre, sowie seine Lehre vom Schönen, bei welchen Theorieen natürlich dasselbe wiederkehrt, was wir bereits hinlänglich kennen gelernt haben, und wenden uns zum dritten Buche, das von dem Wesen und dem Ursprung der Dinge handelt. Merkwürdiger Weise und ganz der materialistischen Grundanschauung zuwider beginnt es mit dem Ich, nämlich: Erster Abschnitt. Schein oder Wirklichkeit des Ich und der Außenwelt; I) Beweis für die Wirklichkeit des Ich; II) Grundlagen für den Beweis der Wirklichkeit der Außenwelt. Der wahre Sachverhalt legt sich so auch hier unumgänglich nahe, zumal da es ohne Innenwelt, Ich, Geist, auch keine Außenwelt giebt, von dieser jene vorausgesetzt wird. Es entspricht dieß dem oben Bemerkten, daß Wiener gleichfalls seiner Grundanschauung entgegen den Geist zum

Eintheilungsgrund der Welt macht und S. 627 sagt: „Diesen Satz [den cogito ergo sum] stellen wir ebenfalls an die Spitze, nur unter der etwas abgeänderten Form: Ich fühle, also bin ich. Wir setzen „„fühlen““ an die Stelle von „„denken““, weil das Fühlen im engeren Sinne eben so gut wie das Denken im engeren Sinne die Bedingung zum Seyn des Ich ist, und weil wir in der Geisteslehre gesehen haben, daß jede Geistesthätigkeit an und für sich ein Fühlen ist, welches, im allgemeinsten Sinne genommen, das Denken in sich schließt.“ Und während sonst nicht selten dem philosophischen Erkennen das mathematische als höher und sicherer gegenüber gehalten wird, ist unser Verfasser ernst und ehrlich genug, um gerade an diesem Hauptpunkte die Unrichtigkeit dieser Ansicht zu constatiren. Er äußert S. 628 f., es könne von dem Beweise für die Wirklichkeit des Ich gesagt werden, daß er ein apodiktischer, ein zwingender, einer von der Art der mathematischen Beweise sey, d. h. daß er auf Grundsätze und Erklärungen unumstößlich aufgebaut sey. Die mathematischen Beweise haben eben solche Grundlagen. Als Grundsätze oder Axiome werden dort z. B. die Sätze aufgestellt: „Zwei Größeu, die einer dritten gleich sind, sind unter einander gleich. Die Theile sind zusammen so groß wie das Ganze.“ Diese Sätze sind eigentlich nichts Anderes als Erklärungen von „Gleich“, „Ganzes“ und „Theile“, ebenso wie oben die Erklärung von „Ich“ gegeben wurde. Als Grundbegriffe, die nicht erklärt werden können, oder die, wie man gewöhnlich sagt, durch Anschauung gegeben sind, kommen die „Größen“ oder „zufügen“, „wegnehmen“ vor. Diese Begriffe werden gewöhnlich stillschweigend vorausgesetzt. Die Grundbehauptung oder der eigentliche Grundsatz „die Größen sind“ wird nicht ausgesprochen, weil man voraussetzt, daß sich dieß von selbst versteht, und weil man später das Seyn der verschiedenen Arten von Größen ebenfalls als selbstverständlich nicht beweist, während oben die Grundbehauptung „das Fühlen ist“ ausgesprochen werden mußte, weil das Seyn des Ich bewiesen werden sollte. Also kurz zusammengefaßt: Das Entsprechende

unserer obigen Erklärungen heißt in der Mathematik Grundsatz oder Axiom, das Entsprechende unserer Voraussetzungen ist dort stillschweigende Voraussetzung, das Ensprechende unseres Grundsatzes und Schlußsatzes, nämlich die Uebereinstimmung der Sätze mit der Wirklichkeit, bleibt dort ganz unerörtert oder wird als selbstverständlich betrachtet." —

Stellt sich aber auf obige Weise die Selbstgewißheit und Selbsterfahrung des Ich nach Wiener unwillkürlich als das Sicherste dar, sagt er demgemäß S. 627, Descartes habe seinen Satz: cogito ergo sum, mit Recht an die Spitze seines philosophischen Gebäudes gestellt, und er setze diesen Satz ebenfalls an die Spitze nur unter der etwas abgeänderten Form: Ich fühle, also bin ich; — so findet ein Zurücksinken auf den gerade entgegengesetzten, materialistischen Standpunkt statt, wenn es S. 655 heißt, zur Untersuchung dessen, was man Eigenschaften der Wesen nenne, können nur die Körper zu Grunde gelegt werden, weil es die Wesen seyen, von deren Seyn uns die Sinneseindrücke allein unmittelbar den Beweis liefern und weil sie deßwegen die unzweifelhaften Wesen seyen. Dagegen hat jene unwillkürlich hervorbrechende specifische Eigenthümlichkeit des Ich unsern Verfasser S. 652 zu den Aeußerungen geführt: „Ferner können wir jetzt die gebräuchliche Sprache ohne ein „„sogenannt"" anwenden, indem ihre Richtigkeit bewiesen ist. Wir sprechen von Gegenständen außerhalb uns und darunter von unserem Körper. Dieser ist ebenfalls etwas außerhalb des eigenen Ich Befindliches, denn das Ich ist nur Dasjenige, dessen Thätigkeit die Gefühle sind, das, was man auch die eigene Seele oder den eigenen Geist nennt. Der zum Ich gehörige oder eigene Körper ist derjenige Stoff, welcher den Sinneseindruck einer Empfindung in dem Ich hervorbringt, wenn andere Stoffe berührend auf ihn einwirken." Ist nun hiemit offenbar das Ich als etwas Fürsichseyendes, als etwas schon durch sein Fühlen wesentlich Höheres denn der Körper anerkannt: so reimt sich damit nicht zusammen, daß Wiener dem Materialismus gemäß S. 720 seine „Vorstellung" vom Geiste „bestimmt" dahin aus-

spricht: Der Geist ist das Thätigkeitsvermögen des Gehirns, welches durch die Nerven mit der Außenwelt in Wechselwirkung treten kann. „Wir sagen ferner nicht", heißt es dort weiter, „der Geist ist das Gehirn oder — was schon besser wäre — das lebende Gehirn, ebensowenig wie wir sagen, die Muskelkraft ist der lebende Muskel. Der Geist steht in demselben Verhältnisse zu seinem Sitze, dem Gehirne, wie die Muskelkraft zu ihrem Sitze, dem Muskel." Allein welcher Werth, zumal bei der materialistischen Grundansicht, dieser Unterscheidung zukommt, zeigt sich in dem vorliegenden Werke selbst, wo es einige Linien weiter oben lautet, es sey ganz einleuchtend, daß Geist und Gehirn eines seyen. Dem entsprechend findet sich dann S. 724: der Gedanke im weitesten Sinne des Worts, d. i. irgend eine geistige Thätigkeit, sey ein gewisser Bewegungszustand des Gehirns, S. 727: alle Gedanken seyen chemische Zersetzungsvorgänge im Gehirn, S. 803: alle Genüsse des Menschen, niedere und hohe, seyen nichts Anderes als Gehirnerschütterungen. Laut S. 721 endlich ist nach Wieners Anschauung der Geist gar kein Wesen, indem er seinen Sitz in den Stofftheilen des lebenden Gehirns habe und ihn mit dem aller Eigenschaften desselben theile. Wenige Linien vorher aber sagt derselbe Wiener, das Wesentlichste, das Bezeichnendste am Menschen sey sein Geist. Demgemäß aber wäre also das Wesentlichste am Menschen gerade das Wesenlose, während es doch eben als jenes das Seyns- und Wesenhafteste ausmachen muß. Auch der bei Wiener und der Phrenologie stets wiederkehrende Ausdruck, der Geist habe seinen Sitz im Gehirn oder das Gehirn sey der Sitz des Geistes, setzt unwillkürlich ein wenn auch mit dem Leibe und Gehirn noch so eng verbundenes Fürsichseyn des Geistes voraus, und liefert so einen neuen Beweis von der stets unumgänglich sich aufdrängenden Dignität desselben. Wird diese aber dann nicht festgehalten, sondern der Geist materialistisch mit dem Körper oder Gehirn identificirt, so ergeben sich Widersprüche und Ungeheuerlichkeiten, wie die mehrfach angeführten. Von den letzteren noch ein bezeichnendes Beispiel, S. 729 f.:

„Gehen wir nun wieder auf das Gehirn zurück, um uns so weit als möglich eine mechanische Vorstellung von dem Wesen des Gedächtnisses zu machen. Nachdem der Gedanke aus dem Bewußtseyn geschwunden ist, also nachdem er d. i. die mit Stoffverbrauch verbundene Bewegung des entsprechenden Theils des Gehirns aufgehört hat, ist jedenfalls eine Veränderung in dem Gehirne vorgegangen. Diese wird durch die Ernährung dieser Theile, d. h. durch die Abfuhr der verbrauchten Stofftheile und Ersatz derselben durch neue, beides vermittelst des kreisenden Bluts, wieder aufgehoben. Ein Theil der Veränderung muß aber bleiben, ähnlich wie eine geheilte Wunde eine Narbe hinterläßt; denn wenn genau wieder der Zustand vor dem Gedanken einträte, so wäre dieser spurlos vorübergegangen und eine Erinnerung unmöglich. Worin nun diese bleibende Veränderung besteht, kann nicht angegeben werden. Ob es eine gewisse Formveränderung aller erregten Theilchen mit einer Spannung derselben, oder ob es selbst wieder eine Bewegung ist — dann aber jedenfalls keine chemische, sondern nur eine schwingende, welche keinen Stoffwechsel nach sich führt —, darüber wissen wir keine entscheidende Thatsache anzuführen. Mit der Vorstellung der Spannung stimmt ein Stab überein, der gebogen lange seine Federkraft bewahrt und erst nach langer Zeit dauernd die Form der Biegung annimmt; mit der Vorstellung der Schwingung stimmt ein magnetisirter Stahlstab überein, der lange die eigenthümliche mit dem Magnetismus verbundene Schwingungsweise beibehält und sie erst in der Länge der Zeit verliert. Daß aber der veränderte Zustand, wie er nun auch beschaffen seyn mag, keinen merklichen Stoffwechsel nach sich führt, geht daraus hervor, daß nur das Denken oder die geistige Thätigkeit ermüdet, nicht aber der größere oder kleinere Vorrath von im Gedächtnisse eingesammelten aber ruhenden Vorstellungen oder vergangener Thätigkeiten. Die bleibende Veränderung muß ferner, wie das Gedächtniß, allmählich abnehmen und endlich ganz verschwinden, so daß der entsprechende Theil wieder in den ursprünglichen Zustand zurückkehrt.

Dieser Bedingung entspricht aber sowohl die Formveränderung oder Lagerungsveränderung der Theilchen, die wie bei anderen Körpern mit einer Spannung verbunden seyn kann, als auch der Schwingungszustand. Wir wollen nun, um einen kurzen Ausdruck zu gewinnen, die Stelle des Gehirns, welche sich in einem solchen einer gewissen Vorstellung zugehörigen Zustande befindet, die Gedächtnißnarbe dieser Vorstellung nennen, wenn auch diese Benennung besser dem Zustande der Spannung als dem der Schwingung entspricht. Eine Gedächtnißnarbe, mag sie nun Spannung oder Schwingung seyn, wird allmählich schwächer, verwischter und verschwindet endlich. Diese Narben können, den vielen im Gedächtnisse aufbewahrten Vorstellungen entsprechend, in dem Gehirne gleichzeitig in einer großen Anzahl vorhanden seyn, ohne sich gegenseitig zu stören, gerade so wie auf einer irgendwie gebogenen Stahlplatte die mannichfachsten Biegungen und Spannungen sich kreuzen, und wie eine beliebig große Menge von Schallstrahlen dieselbe Luft ohne Störung der einzelnen erschüttern und durchlaufen kann." Und S. 747: „Ein Gedanke kann nicht über einen gleichzeitig ursprünglichen nachdenken, weil letzterer Zeit braucht, um den nachdenkenden Gedanken hervorzubringen. Er selbst als ursprünglicher ist dann schon vergangen und kann nur noch als Erinnerung vorhanden seyn. Der Gegenstand des Nachdenkens ist vielmehr immer vergangen und hat eine bestimmt gezeichnete Gedächtnißnarbe hinterlassen. Diese wird bei dem Nachdenken wieder aufgerissen, sie behält aber beständig ihre feste, fertige Gestalt."

Die zweite Abtheilung des dritten Buchs nun handelt vom Ursprung der Dinge; und es werden hier gleich (S. 767) zwei Anschauungen, die der Schöpfung und die der Entstehung einander gegenüber gestellt. Erstere sey vom Menschen entlehnt, welcher mit dem Geist seinem Zwecke gemäß schaffe und nach dem gefaßten Gedanken ausführe, letztere sey den Beobachtungen entnommen, welche man über die stets aus vorhandenem Stoffe und nach unveränderlichen Gesetzen vor sich gehende Ent-

stehung unbelebter und belebter Körper gemacht habe. Selbstverständlich theilt Wiener seinem ganzen Standpunkte gemäß diese Meinung, obwohl sie nach seinen eigenen Worten als unerwiesen und unerweisbar erscheint. Denn nach ihm selbst S. 215 findet in den äußerlich bekannten Entstehungsfällen gar keine ursprüngliche Entstehung oder generalio aequivoca statt, und können wir die Frage, wie die ersten belebten Körper aus unorganischen Körpern sich gebildet haben, vielleicht nie durch unmittelbare Beobachtung beantworten. Dennoch erklärt er sich laut S. 768 für die Anschauung der Entstehung „kurz zusammengefaßt aus folgendem Grunde. Da wir immer nur beobachten, daß Alles nach bestimmten, unveränderlichen Gesetzen vor sich geht, daß auch das Schaffen des menschlichen Geistes solchen unterworfen ist, so finden wir, daß mit unserer Voraussetzung Alles übereinstimmt, daß sich ihr Alles unterordnet, auch das, was die Grundlage der entgegengesetzten Anschauung bildet. Die andere Anschauung aber widerspricht gänzlich allen Erfahrungen, indem noch nie beobachtet wurde, daß Etwas aus Nichts entstand und daß Dinge sich anders umbildeten, als nach den bestehenden unveränderlichen Gesetzen.“ Allein, wie wir eben gesehen, wurde auch noch nie beobachtet, daß aus Unorganischem oder aus dem Stoff Organisches entstand; und daß die Welt nicht mit Willkür, sondern gemäß der Wesensstimmtheit Gottes selbst geschaffen wurde, haben schon viele theistische Forscher erklärt. Ja gerade hiemit ist die Entstehung lebendiger und geistiger Wesen erst möglich. Denn daß dieselben aus leblosen Körpern, aus dem leblosen Stoffe überhaupt ihren eigentlichen und vollen Ursprung haben sollen, ist nicht nur unbeobachtbar, sondern ein nicht zu tilgender Widersinn. Das Nähere äußert Wiener S. 715 f.: „Bei den belebten Körpern haben wir gesehen, daß in ihnen Stoffe Veränderungen erleiden, die von verschiedener, ja sogar von entgegengesetzter Art mit denen sind, welche sie außerhalb derselben erfahren haben würden. Hierher ist vor Allem die Erhöhung und Verwickelung der chemischeu Zusammensetzung zu rechnen, welche

vielfach zusammengesetzte Körper in lebenden Pflanzen erleiden. Aus Kohlensäure, Ammoniak, Wasser und einigen anderen Stoffen werden die verwickelt zusammengesetzten Pflanzenstoffe gebildet, welche nach dem Aufhören des Lebens der Pflanze wieder in ihre ursprünglichen Verbindungen unter Erzeugung von Wärme zerfallen." Wenn nun aber in den belebten Körpern Stoffe Veränderungen erleiden, die von verschiedener, ja sogar entgegengesetzter Art mit denen sind, welche sie außerhalb derselben erfahren haben würden, so erzeugt dieß nothwendig den Gedanken, daß dann nicht die außerhalb der belebten Körper liegenden Kräfte solches bewirkt haben können, sondern nur eine den belebten Köepern eigenthümlich zukommende Kraft, durch welche jene eben zu belebten werden. Zu verlangen, die unorganischen Körper sollen durch irgend etwas ihnen oder ihrer Natur überhaupt Eigenes zum Gegentheil davon werden, hieße wiederum den Widersinn statuiren. Der gewöhnliche und consequente Materialismus läßt daher jenen bis zur Entgegensetzung fortgehenden Unterschied zwischen den belebten und unbelebten Körpern gar nicht gelten, erklärt ihn für eine bloße Vorstellung. Wiener dagegen beweist hier aufs Neue seinen wissenschaftlicheren Sinn und Ernst, indem er Thatsachen nicht verneint oder verschweigt, durch welche seine eigene Theorie negirt wird. Denn das leuchtet doch ein, daß genannte Wirkungen eine von den unorganischen verschiedene, beziehungsweise entgegengesetzte Kraft unumgänglich voraussetzen. Und weil in denselben das Wesen der belebten Körper besteht oder wenigstens culminirt, so muß die solchen Vorgängen zu Grunde liegende Kraft selbst wesenhaft seyn, über die andern Kräfte in der Pflanze übergreifen, sie in ihren Dienst nehmen und beherrschen. Weil wir ferner an den Pflanzen, auch nach Wiener, nicht wie an den Thieren beseelte, sondern bloß belebte Körper haben, so ist hiernach gleichfalls jene Kraft am Besten als Lebenskraft zu bezeichnen. Unser Buch fährt zwar an der citirten Stelle fort: „Diese Wirkung der lebenden Pflanzen wurde und wird jetzt noch manchmal einer besonderen an sie gebundenen Kraft, der

sogenannten Lebenskraft zugeschrieben. Wie diese wirken soll ist vollkommen unklar; ob sie außerhalb der Atome, welche den Pflanzenkörper bilden, ihren Sitz habe und als ganz neue Kraft den sonst vorhandenen Kräften entgegenwirke, oder ob die Atome, indem sie zu einer lebenden Pflanze verbunden sind, durch diese neue Zusammenlagerung auch ganz neue, den frühern entgegengesetzte Kräfte erlangen, bleibt durch diese Benennung unbestimmt. Beides aber ist ganz undenkbar; denn nirgends ist eine ähnliche Wirkungsweise bekannt. Das Wort „„Lebenskraft"" bedeutet auch weiter Nichts, als die unbekannte, in den lebenden Pflanzen jene eigenthümlichen Wirkungen hervorbringende Kraft. Das Wort erklärt also nichts, setzt aber doch eine neu hinzukommende Kraft voraus." Allein dem bereits Bemerkten gemäß fällt die Undenkbarkeit gerade auf die materialistische Anschauung, auf die Läugnung einer besonderen, dem Organischen als solchem eigenthümlichen, es bildenden Kraft. Von selbst versteht es sich jedoch dabei, daß eine Grundansicht, welche folgerichtig nur den Tod, den bloßen Mechanismus kennt, das Leben und damit auch eine Lebenskraft nicht zu fassen vermag. Aber das Verdienst wird letzterer Theorie mindestens gelassen, eine neu hinzukommende Kraft vorauszusetzen. Auch hiermit widerlegt sich jene Meinung; denn soll etwas wirklich Neues, von dem bisherigen Daseyenden Verschiedenes, ja Entgegengesetztes bewirkt werden, so genügt nicht eine alte hinzukommende Kraft — dabei bliebe es in Wahrheit beim Alten, d. h. hier beim Unorganischen —, sondern muß eine neue Kraft bestimmend eintreten. Ersteres ist das Dafürhalten des Materialismus und Wieners. So heißt es denn S. 716 weiter: „Wir haben in dem ersten Buche gesehen, daß sich auf einfache Weise eine durchaus befriedigende Erklärung dieser Vorgänge bei Beobachtung der Thatsachen bildet. In den lebenden Pflanzen gehen jene Vorgänge nur bei Tageslicht vor sich, bei Nacht kehren sie aber um und sind dieselben, wie in der todten Pflanze; d. h. bei Tag wird Sauerstoff ausgeschieden, bei Nacht Kohlensäure. Ferner muß bei der Verwandlung des unorganischen

Stoffs in den organischen eben so viel Arbeit verbraucht werden, wie später bei der umgekehrten Umwandlung, z. B. als Wärme bei der Verbrennung, wieder erzeugt wird. Was ist da näherliegend, als daß das Licht und die Wärme der Sonne bei Tage die Arbeit leisten, und daß die eigenthümliche Lagerung der Atome in der Pflanze nur als Zwischenmaschine wirkt, welche die in den Schwingungen des Lichts und der Wärme liegende lebendige Kraft gerade in einer bestimmten, durch diese Anordnung bedingten Weise leitet. Es steht dem um so weniger Etwas entgegen, als es dem Chemiker möglich geworden ist, nur durch chemische Vorgänge, ohne Hülfe von Pflanzen, unorganische Stoffe ebenfalls in organische zu verwandeln und eine Reihe solcher Stoffe herzustellen, die früher nur in den Pflanzen selbst entstanden. Es muß auch hier ein Verbrauch von Arbeit, vielleicht in der Form von Wärme, statt finden, welche durch die Eigenthümlichkeit der Mischung gerade zu einer Umbildung verwendet wird. Diese Eigenthümlichkeit der künstlichen Mischung wird in der Pflanze durch eine Eigenthümlichkeit der natürlichen Mischung der schon vorhandenen Stoffe, und vielleicht noch durch die Form und chemische Zusammensetzung der Zelle ersetzt." Aber wenn hier alles doch von der eigenthümlichen Lagerung der Atome, wodurch die Pflanze gebildet wird, abhängt, so ist eben diese im vorliegenden Falle die Hauptmaschine, und die Licht- und Wärmequelle die bloße Nebenmaschine, bloße Mittelursache. Wäre es umgekehrt, so müßte Licht und Wärme jene Lagerung bewirken, also fortwährend aus unorganischem Stoff organischen hervorbringen. Daß aber dieß, selbst soweit es bis jetzt herzustellen gelungen ist, nur auf künstlichem Wege, unter Mitwirkung des Chemikers geschehen kann, bildet einen neuen Beweis, daß hiefür die unorganischen Naturkräfte nicht ausreichen. Eben deßhalb wird man, und wird auch Wiener unwillkürlich zu einer Lebenskraft hingedrängt, und wenn Letzterer diese verwirft, zugleich aber von einer in den Schwingungen des Lichts und der Wärme liegenden *lebendigen* Kraft redet, so führt er selbst wieder ein,

was er zuvor verneint hat. So sehr ist die Lebenskraft unumgänglich, falls man das Leben nicht überhaupt läugnen und nur ein todtes Daseyendes statuiren will! Und was unser Verfasser an der citirten Stelle sonst bemerkt, dabei ist immer die Pflanze oder mit dem dortigen Ausdrucke die eigenthümliche Lagerung der Atome in der Pflanze, demnach die Hauptsache, als bestehend schon vorausgesetzt. Daß aber diese Eigenthümlichkeit auch eine eigenthümliche Kraft als ihre Grundursache voraussetzt, ist wiederum eine nicht zu umgehende Konsequenz dessen, was sich S. 717 f. in dem vorstehenden Buche findet. Es heißt dort: „Wir behaupten also, daß die Eigenschaften und insbesondere die Kraftäußerungen jedes einzelnen Atomes unter allen Umständen dieselben seyen und auch in der Zelle nicht anders werden, daß aber aus der eigenthümlichen Gruppirung und Bewegung der Atome und Moleküle in der Zelle nothwendig eine ganz eigenthümliche, auf die noch nicht organisirten Theilchen wirkende Mittelkraft aller Einzelkräfte mit einer ganz eigenthümlich wechselnden Richtung und Größe hervorgehen müsse. Diese eigenthümliche Kraft ist die natürliche Grundlage zur Erklärung der eigenthümlichen Vorgänge und macht durch ihr Bestehen die Annahme einer ganz neuen und regelwidrigen Kraft durchaus unnöthig und verwerflich.“ Allein wenn schon für jene Vorgänge eine eigenthümliche Kraft nothwendig ist, findet dieß nicht in noch viel stärkerem Maße statt für die eigenthümliche Gruppirung und Bewegung der Atome und Moleküle in und zu der Zelle? Und wenn aus der eigenthümlichen Gruppirung und Bewegung der Atome und Moleküle in der Zelle eine ganz eigenthümliche Mittelkraft aller Einzelkräfte mit einer ganz eigenthümlich wechselnden Richtung und Größe hervorgehen muß, so bedarf die Behauptung einer näheren, beschränkenden Bestimmung, daß die Eigenschaften und insbesondere die Kraftäußerungen jedes einzelnen Atoms unter allen Umständen dieselben seyen und auch in der Zelle nicht anders werden. Sonst wäre unmöglich, was S. 715 ausgesprochen ist: in den belebten Körpern erleiden Stoffe Veränderungen, die von verschiede-

ner, ja sogar von entgegengesetzter Art mit denen seyen, welche sie außerhalb derselben erfahren würden. Es wäre ferner sonst die eigenthümliche Gruppirung und Bewegung der Atome für diese selbst von gar keiner Bedeutung, und wir hätten statt eines wirklichen Organismus, d. h. eines innerlich zusammenhängenden Ganzen, nur ein äußerliches Aggregat. Und das ist die nothwendige Folge des Atomismus, weßhalb er das Organische consequent läugnen muß, und auch früher geläugnet und Alles, selbst das Leben, für bloßen mechanischen Vorgang erklärt hat. Daß man dieß nicht mehr vermag, ist eine Folge der tiefer erforschten Natur, welche aber eben hiemit selbst über jene Ansicht hinausweist. Und daß die dadurch geforderte Kraft eine regelwidrige und ganz neue seyn müsse, ist wiederum ein unerwiesener, halbwahrer Ausspruch. Sie muß höher stehen, als die unorganischen Kräfte, sonst könnte sie dieselben nicht verwenden und beherrschen, daher auch eine höhere Norm in sich tragen; aber damit befindet sie sich in keinem schlechthinigen Gegensatz zu jenen, könnte ja auf dieselben gar nicht ein- und mit ihnen zusammenwirken. Eben damit ist sie auch keine schlechthin neue Kraft, sondern stellt eine höhere Stufe des Wesens der unorganischen Natur und der Welt überhaupt dar. Indem endlich Wiener die Erscheinungen des organischen Lebens aus einer eigenthümlichen Bewegung und Gruppirung der Atome erklärt, bedarf er hiezu doch unbestreitbar einer die Atome eigenthümlich gruppirenden und bewegenden, eben das Organische als solches constituirenden Macht oder Kraft, und widerlegt somit selbst, was er weiter bemerkt: „Im Gegensatze hierzu wird von einem formbildenden Princip oder einer Grundursache gesprochen, welche diese Bildung bewirke. Man versteht darunter womöglich noch etwas Unklareres, Undenkbareres als die Lebenskraft; es soll dieselbe gleichsam das Bild der Zelle in sich tragen, welches sie entstehen läßt. Von einer Erklärung hierdurch ist natürlich keine Rede; und wenn auch unsere Vorstellung nicht die Erklärung im Einzelnen giebt, da wir noch sehr weit davon entfernt sind, die Anordnung einer Zelle aus Molekülen, oder

die eines Zellenmoleküls aus Atomen, ja nur die bestimmte Gestalt eines einzelnen Atomes feststellen zu können, so hat sie doch den unendlichen Vorzug, allen anderen bekannten, genau erforschten Erscheinungen nicht zu widersprechen, sondern mit ihnen übereinzustimmen, und doch wenigstens die Möglichkeit einer Erklärung der Vorgänge im lebenden Körper durch die allgemeinen Grundkräfte der Atome nachzuweisen."

In der letzten Abtheilung seines Werks, in der Lehre vom Ursprung der Dinge, äußert unser Verfasser hierüber schließlich S. 770 f.: „Eine ursprüngliche Entstehung, eine generatio aequivoca, eine Urbildung, eine Urschöpfung ist nie beobachtet worden. Andererseits aber wissen wir, daß die Keime der Pflanzen nicht von Ewigkeit her vorhanden gewesen seyn können, weil sie die frühere Hitze der Erde oder gar ihre Gluth in feuerflüssigem Zustande nicht ausgehalten hätten. Der Stand ist also der: 1) Es giebt eine längst vergangene Zeit, in welcher Keime oder Zellen nicht bestanden haben können; 2) die Beobachtungen zeigen gegenwärtig immer nur eine Entstehung der Zellen aus vorhandenen Zellen. Es muß also nothwendig eine Zwischenzeit bestanden haben, in welcher Zellen ohne Grundlage anderer Zellen, also die ersten Zellen entstanden sind. Entweder war diese Zeit begrenzt und ist schon vorüber, oder sie findet noch statt, und die Erscheinung ist nur den Forschern bis jetzt entgangen. Wie dieß aber auch seyn mag, so ist zu irgend einer Zeit eine Urbildung von Zellen unerläßlich gewesen. — Wie sollen wir uns aber die Urbildung denken, als Entstehung oder als Schöpfung? Ist sie eine Entstehung, eine Verbindung der Stofftheilchen durch die ihnen inwohnenden Eigenschaften zu einer Zelle, so mußten ganz besondere Bedingungen erfüllt gewesen seyn, ganz besondere Umstände statt gefunden haben, die wir nicht kennen. Nur das ist gewiß, daß die Atome, welche die Zellen bildeten, gleichzeitig nahe zusammen gewesen seyn mußten; in welcher chemischen Verbindung, mit welchem Wärmegrad und unter welchen andern Bedingungen dieß nothwendig war, ist uns aber ganz unbekannt. Wenn wir diese

Bedingungen alle wüßten und sie künstlich herzustellen vermöchten, so vermöchten wir Zellen ohne Keim zu erzeugen. Da wir es nicht vermögen, so beweist dieß nur, daß wir die Bedingungen nicht wissen, oder daß sie gar nicht hergestellt werden können, aber nicht, daß eine Entstehung der Zelle durch die in den Atomen liegenden Eigenschaften unmöglich sey. Die Unkenntniß jener Bedingungen ist zur jetzigen Zeit um so begreifischer, als erst seit Kurzem dieser Entstehung der Pflanzen gründlich nachgeforscht wird. Eine Entscheidung über die erste Entstehung von Zellen oder Pflanzen auf Grundlage des Augenscheins ist daher gegenwärtig unmöglich und kann auch nur mit schwacher Hoffnung erwartet werden. Wir können daher nur nach inneren Gründen entscheiden. Und da sagen wir ganz einfach: da durch keinen Augenschein bewiesen ist, weder daß die Urbildung, die jedenfalls einmal statt finden mußte, in Widerspruch mit den Naturgesetzen, noch in Folge derselben stattgefunden hat, so können wir uns nur vorstellen, daß sie den Naturgesetzen gemäß gewesen ist." — — Allein nach diesem Schlusse selbst ist die Sache nicht so einfach oder einfach nicht so. Denn geschah die Urbildung wohl den Naturgesetzen gemäß, aber nicht in Folge derselben oder durch dieselben, so muß zu den allgemeinsten Naturgesetzen und zu denen der unorganischen Natur noch eine höhere Naturkraft mit dem ihr entsprechenden Gesetze, d. h. eben die organische oder Lebenskraft (in ihrer näheren Bestimmtheit als vegetative, animale und menschliche Daseynskraft) dazu gekommen seyn. Daß auch diese Kräfte und Gesetze mit den allgemeinsten Naturkräften und Gesetzen, wie sie sich gleichfalls in der unorganischen Natur zeigen, übereinstimmen, und auch den specielleren Gesetzen der letzteren nicht schlechthin entgegengesetzt sind (obwohl nach S. 715 in den belebten Körpern Stoffe Veränderungen erleiden, die von verschiedener, ja sogar von entgegengesetzter Art mit denen sind, welche sie außerhalb derselben erfahren würden), versteht sich von selbst, indem sie gleichfalls Glieder des in sich Einen Weltganzen, zum Theil auch des Naturganzen als solchen sind und ihr Daseyn auf der

allgemeinen Weltbeschaffenheit und der der vorhergehenden Stufen erbauen. Wir geben daher zu, daß in der Natur alles nach deren Kräften und Gesetzen vor sich geht, aber daß für das Organische die des Unorganischen nicht ausreichen, sondern weitere, höhere erfordert werden, gesteht Wiener mit jenem Satze selbst ein. Die in demselben liegende Wahrheit ist aber gemäß der Oberflächlichkeit des hier herrschenden Standpunktes so verdeckt und so unbestimmt gefaßt, daß es total entsprechend dem Materialismus auf den Widerspruch hinausläuft, die Urbildung könne nicht in Folge der Naturgesetze statt gefunden haben, müsse aber eine Folge der Naturgesetze gewesen, durch diese bewirkt worden seyn. An diesem Widerspruch leidet seiner Grundanschauung gemäß auch Wiener; denn sagt er S. 771, die Urbildung vermöge nicht in Folge der Naturgesetze statt gefunden zu haben, so behauptet er S. 772 f. das eben genannte Gegentheil, indem er ausspricht: „Wir aber können, ganz aus denselben Gründen wie bei der Zelle, über das erste Erscheinen der Pflanzen und Thiere und ihrer verschiedenen Arten nicht anders denken, als daß diese unter besonderen Umständen ausschließlich durch die dem Stoffe innewohnenden Eigenschaften entstanden sind. Daß ferner eine höhere Thierart und auch der Mensch sich je aus einer niederen Thierart gebildet habe, ist uns sowohl durch die der Zeit nach stufenweise steigende Zusammensetzung und Vollkommenheit nahe gelegt, als daß jedes wieder in ursprünglicher Weise aus unorganischem Stoffe sich gebildet habe.“ Allein wenn unsere vorhin angedeutete Ansicht der Darwin'schen Theorie von der Bildung der Arten durch natürliche Züchtung nicht durchaus entgegen ist, eine Entstehung von primitiven, vegetativen, animalen, menschlichen Keimzellen zuläßt, welche sich dann nach den äußeren Umständen besonders gestalteten, so muß mit aller Entschiedenheit der Meinung gegenübergetreten werden, daß Pflanzen durch Unorganisches, Thiere durch Pflanzen, Menschen durch Thiere oder aus denselben entstanden seyen. Der Unterschied zwischen diesen Daseynsreichen müßte ein bedeutungsloser seyn,

wenn es also wäre. Giebt es aber schon nach dem vorliegenden Buche S. 38 der Verschiedenheit des Körperlichen wegen ebenso viele verschiedene Arten von Körperatomen, als chemisch einfache Körper, erfordert dann nicht die offenbar viel bedeutsamere Verschiedenheit der Pflanze vom Unorganischen, des Animalen vom Vegetativen, des Menschen vom Thier entsprechende verschiedene Daseynsprincipien? Und soll nicht bloß eine höhere Thierart, sondern auch der Mensch sich aus einer niederen Thierart gebildet haben, so kann dieß nur von der Voraussetzung aus geschehen, der Mensch sey gleichfalls eine Thierart, eine nothwendige Konsequenz des Materialismus, der aber jene Worte Wieners selbst und andere Aussprüche von ihm wieder entgegen sind. Doch kommt er natürlich trotz mancher Hinausweisungen über die materialistische Anschauung nicht wirklich hinweg, behandelt die Lehre von den Thieren in dem letzten Abschnitt seines Buchs, der die Entstehung des Geistes zum Gegenstand hat, und sagt darin S. 774: „Das Thier unterscheidet sich von der Pflanze hauptsächlich durch den Geist, oder wie man es bei den niedersten Thieren nur nennt, die Seele oder das Vermögen der Nerventhätigkeit.“ Merkwürdig ist hiebei, daß, während der Materialismus den Geist sonst schlechthin läugnet, der auf letzteren nothwendig gerichtete phrenologische Zweig jenes den Geist nicht nur anzuerkennen sich bemüssigt sieht, sondern sogar dem Thiere das an sich geistige Wesen, dieses übersteigernd und die Eigenthümlichkeit des Geistes herunterdrückend, zuschreibt. So drängt sich der Geist in seiner Unläugbarkeit, ja, sofern er durch die dem Stoffe innewohnenden Eigenschaften entstanden seyn soll, als das Allseyende hervor. Die Stoffe müssen doch, um dieß zu bewirken, ihrem innersten Wesen nach, an sich geistig seyn. Allein indem diese Folgerungen hier nicht gezogen sind, das specifische Wesen des Geistes hier nicht erkannt ist, treffen wir bei Wiener den Unterschied zwischen Mensch und Thier nicht einmal in gleichem Maße bestimmt, wie den zwischen Thier und Pflanze; ersterer erscheint weit mehr als verschwindender, denn letzterer. Die bezeichnendste und ab-

schließende Stelle dafür findet sich S. 795 f. Sie lautet: „Kurz gefaßt ist Vernunft Zweckerkenntniß und Selbstbewußtseyn Zweckbewußtseyn [!]. Daß man das Thier von dem Menschen dadurch unterscheiden will, daß man ersterem gerade Vernunft und Selbstbewußtseyn abspricht, stimmt in sich insofern überein, als man ihm keine selbstgestellten Zwecke zugesteht. In dem gleichzeitigen Absprechen der Vernunft und des Selbstbewußtseyns liegt daher eine innere Wahrheit; eine äußere oder eigentliche [!] Wahrheit können wir aber nicht darin finden; wir müssen vielmehr dem Thiere nur eine geringere Zweckerkenntniß und ein schwächeres Zweckbewußtseyn, eine Vernunft und ein Selbstbewußtseyn von geringerem Grade zuschreiben, als sie der Mensch besitzt. Denn welcher vom Vorurtheile des „„Instinktes““ freie Mensch, wird, wenn er die Thiere beobachtet, bezweifeln, daß sie bewußte Ziele, d. h. Zwecke haben, die Mittel zu deren Erreichung überlegen und im Bewußtseyn der Zwecke handeln? Nur reichen ihre Zwecke nicht so weit wie die der Menschen, und insbesondere die sittlichen Bestandtheile der Vernunft [!] sind bei den Thieren gering.“ So kommt denn Wiener zu dem Resultat S. 797: „Die Bildungen belebter Wesen haben sich durch Sprößlinge fortgepflanzt und sehr langsam, aber durch die außerordentliche Dauer der Zeit doch sehr bedeutend vervollkommnet. Man kann deßwegen auch nicht glauben, daß der Mensch mit seiner gegenwärtigen Beschaffenheit den Abschluß der lebenden Wesen bilde; ebenso wie er durch fast alle seine körperlichen und geistigen Eigenschaften mit den Thieren zusammenhängt, so kann sich aus ihm ein Geschlecht noch höherer Art, von edlerem Wesen zu glücklicherem Leben entwickeln.“ Auch hier leuchtet eine Wahrheit, obwohl mit Falschem vermischt und verzerrt, hervor. Wenn man selbst zugeben will, daß in den eigentlichen irdischen Werde- oder Bildungsperioden pflanzliche, thierische oder menschliche Keime sich zu Zwischen-Arten und durch Uebergangsformen gestaltet haben; so lehrt doch der auf dem materialistischen Standpunkt sonst so gepriesene Augenschein und die äußere Erfahrung, daß jenes in der Hauptsache längst aufgehört hat,

längst nicht mehr, wie jener annehmen zu müssen meint, aus unorganischen Stoffen Pflanzen, aus diesen Thiere und aus Thieren Menschen oder aus niedrigeren Pflanzen und Thieren höhere hervorgehen. Auch lehrt die nämliche Grundansicht, daß der Mensch gerade in seiner gegenwärtigen Beschaffenheit den Abschluß der Weltwesen ausmache. Es ist deßhalb an diesem Punkte wieder das tiefere Wesen des Geistes, welches unwillkürlich dahin treibt, daß der irdische Zustand des Menschen nur eine Vor- und Uebergangsstufe zu einem höheren Daseyn des Geistes bildet. Letzteres muß aber ein Daseyn eben des menschlichen Geistes seyn, weil derselbe einerseits von sich aus jenes fordert, andererseits in ihm gemäß dem organischen einheitlichen Wesen der Welt diese wirklich ihren Abschluß findet. Solches tritt jedoch bei Wiener nothwendig zurück, da er den Menschen zu sehr dem Thiere nahe bringt. Recensent dagegen hat neuestens in seinen „Hundert Sätzen in Frage und Antwort, Ueber Gott und Welt" (Zürich bei F. Schulthes) obige Punkte, zugleich in allgemein verständlicher Weise, dahin präcisiren zu müssen geglaubt: „Was würde daraus folgen, wenn es nicht etwas innerlich Hinzukommendes, sondern bloß äußere günstige Umstände gewesen wären, wodurch aus den niedrigeren Daseynsreichen die höheren entstanden? Dann wären die Thiere in Folge ungünstiger äußerer Verhältnisse in der Herausbildung zurückgebliebene Menschen, die Pflanzen eben solche zurückgebliebene Thiere, die leblosen Wesen eben solche zurückgebliebene Pflanzen. Unter günstigen äußeren Umständen wären demnach alle leblosen Wesen Pflanzen, alle Pflanzen Thiere, alle Thiere Menschen geworden, würde es längst nur Menschen geben. Dieß ist ein Widersinn und erscheint auch darum als Unmöglichkeit, weil die höhere Daseynsstufe die niedrigere stets als ihre Grundlage voraussetzt, ohne sie nicht bestehen kann. Zugleich aber liefert jene falsche Ansicht selbst einen Beweis von der tiefsten einheitlichen, geistigen Eigenthümlichkeit alles Daseyenden, sowie davon, daß rein durch diese selbst aus leblosen Dingen nicht Pflanzen, aus Pflanzen nicht Thiere, aus Thieren nicht

Menschen werden konnten, sondern noch etwas dazu kommen mußte. — Wodurch erweist sich ferner, daß nicht durch sich selbst die unlebendige Natur zur pflanzlichen, die pflanzliche zur thierischen, die thierische zum Menschen fortschreiten und derartige Wesen erzeugen konnte? Abgesehen davon, daß kein Wesen über sich selbst hinaus kann, demnach leblose Dinge keine Pflanze, Pflanzen kein Thier, Thiere keinen Menschen hervorzubringen vermögen, hätten bei solchem Entwicklungsgange nur nach Vollendung der leblosen Natur Pflanzen, nur nach voller Entfaltung des Pflanzenreichs Thiere entstehen können. Nun zeigt aber die Erforschung der Natur das gerade Gegentheil, daß nämlich lange vor vollständiger Ausbildung der unlebendigen Natur Pflanzen und längst vor vollständiger Ausbildung der pflanzlichen Natur Thiere entstanden. Die Anlage zur Pflanzen- und Thierbildung muß deswegen als etwas Besonderes in dem ursprünglichsten Wesen der Welt mit niedergelegt gewesen seyn. Noch weit mehr gilt dieß hinsichtlich des Menschen, da sein Unterschied vom Thier viel bedeutungsvoller ist, als der zwischen Thier und Pflanze."

„Kommen wir nun", sagt Wiener S. 796, „zum Abschluß über die Entstehung der Dinge. Wir haben gesehen, daß wir uns den Stoff als von Ewigkeit her vorhanden denken müssen, unerschaffen und unentstanden; daß wir uns alles Vorhandene, d. i. den Stoff in seinen mannichfaltigen Anordnungen und mit den aus den Anordnungen entspringenden Eigenschaften, durch die unveränderlichen Grundeigenschaften des Stoffes unter den stets wechselnden Umständen entstanden vorstellen müssen, und es uns auch mehr oder weniger ins Einzelne eingehend vorstellen können. Die von der menschlichen Bildungsthätigkeit entnommene Vorstellung der Schöpfung mußten wir verwerfen, weil ein fremdes Eingreifen in die Thätigkeit des Stoffes oder gar ein Erzeugen des Stoffes aus Nichts noch nie beobachtet wurde, vielmehr allen strengen Beobachtungen widerspricht." Wir legen nun betreffs dieser Behauptungen kein Gewicht darauf, daß nach Wiener auch die erste Entstehung der

Pflanzen und Thiere nie beobachtet wurde, ja eben als Urentstehung der strengen Beobachtung, die keine generatio aequivoca kennt, widerspricht (cf. Grundzüge der Weltordnung S. 770). Auch das wollen wir nicht besonders betonen, daß es theistische Systeme giebt, welche für ihre Schöpfungstheorie nicht von der menschlichen Bildungsthätigkeit ausgehen und eine Selbstgestaltung der Welt auf Grund der Setzung durch das Absolute lehren. Dagegen scheint uns hervorzuheben zu seyn, wie in jenen Punkten der Materialismus sich gleichfalls selbst negirt und über sich hinauszeigt. Der Stoff soll unentstanden seyn, die Keime und Zellen aber haben zu einer längst vergangenen Zeit nicht bestanden, sondern sind unerläßlich zu irgend einer Zeit entstanden (cf. S. 770). Nun entstand der Materialismus aus der Anschauung der Welt als eines organischen Ganzen, als eines solchen, bei welchem alles innerlich zusammenhängt und auf einander folgt. Aus der einseitigen Fassung jener Anschauung in der Hegel'schen Schule, aus der Ueberschätzung so mancher werthvoller Ergebnisse der neuern Naturwissenschaft, aus der Ueberhebung der Selbstgestaltung der Welt zur schlechthinigen Selbstsetzung ist der moderne Materialismus hervorgegangen. Sind jedoch die ersten organischen Wesen zu einer bestimmten Zeit durch den Stoff entstanden, so muß dieser, gerade nach der organischen Weltansicht, erst in diesem Zeitpunkte fähig geworden oder mit innerer, aus dem Wesen des Stoffs und seiner Verhältnisse folgender Nothwendigkeit in den Zustand gelangt seyn, um die ersten Organismen hervorzubringen. Damit aber ist ein rückwärts ewiges Bestehen des Stoffs unmöglich, sondern letzterer Zeitpunkt setzt auch einen ersten Zeitpunkt, eine solche Entstehung des Stoffs selbst voraus, von wo aus derselbe dann denjenigen Zeitpunkt erreichte, wo die Urbildung der Organismen statt fand, ein Rückschluß, auf welchen auch vom Wesen der menschlichen Geschichte aus Recensent schon in seiner Schrift: Gott, Natur und Mensch, System des substantiellen Theismus S. 49 f., aufmerksam gemacht hat. Die organische Weltanschauung erfordert, daß alles mit innerer Noth-

wendigkeit aus und auf einander folgt, und wird sie verlassen, so hat man kein Recht mehr „ein fremdes Eingreifen in die Thätigkeit des Stoffs“ als „eine Störung in den Naturgesetzen“ zu verwerfen. Faktisch jedoch hat der Materialismus jene Anschauung auch dadurch bereits aufgegeben, daß er nach Wiener die Entstehung des Organischen aus dem Unorganischen nicht sowohl durch das innerste Wesen dieses selbst, als durch äußere Umstände bewirkt werden läßt, somit an die Stelle der inneren Nothwendigkeit den äußeren Zufall setzt. Wie wenig dieß aber durchgeführt werden kann, wie unwillkürlich man, gerade indem aus dem Stoff alles übrige Daseyende hervorgehen soll, auf ein an sich organisches, ja geistiges Wesen jenes geführt wird, haben wir von Wiener selbst gesehen. Und nehmen wir nun hinzu, daß durch die zeitliche Entstehung des Organischen auch eine solche des Stoffs, der Welt überhaupt vorausgesetzt wird, so ergiebt sich unumgänglich die Nothwendigkeit eines geistigen Urgrundes oder eines ursetzenden absoluten Geistes. Hiemit wird allein die Natur wie der menschliche Geist in ungeschmälerter Eigenthümlichkeit begreifbar, die organische Weltanschauung gebührend erhalten und festgestellt.

Endlich fügt Wiener seinem Buche (S. 798—808) noch einen „Schluß“ bei, in welchem er einen edlen Eifer, einen heiligen Ernst für die Wahrheit ausspricht, und welchen er mit den Worten endigt: „Die Ideale sind der Menschheit bewahrt und leuchten ihr in schönerem, steterem Glanze! — Und so wachse denn fort, reine Flamme der Erkenntniß. So lange es Menschen giebt, wird es nie an solchen fehlen, die sich mit Begeisterung deinem Dienste weihen.“ Wo aber, müssen wir hinzusetzen, der Geist in seiner wesentlichen Bestimmtheit geläugnet wird, da stürzen nothwendig die Ideale, wo bloß uneigentlicher Weise von einem Geiste gesprochen zu werden vermag, kann nur ebenso auch von Begeisterung die Rede seyn. Weil wir jedoch ganz einstimmen in jene, die Grundgesinnung des Verfassers bezeichnenden Sätze, haben wir uns für verpflichtet gehalten, sein Werk einer ausführlichen, rückhaltlosen

Kritik zu unterziehen, damit die Philosophie in Ehren bleibt und nicht seichtes Räsonnement und oberflächliches Gerede an ihre Stelle tritt.

Owen unter Teck (Würtemberg).

Dr. H. Schwarz.

Recensionen.

Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften von Dr. Heinrich Ritter. Göttingen 1862.

Der rühmlichst bekannte Geschichtsschreiber der Philosophie und würdige Veteran der deutschen Philosophen hat mit dem dritten Bande seiner Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften das Werk seines Lebens beschlossen. Er hat über dessen Entstehung und Schluß in einem Schreiben an mich in so herrlichen, den ganzen Mann in so scharfen Charakter-Zügen kennzeichnenden Worten berichtet, daß ich mit der Veröffentlichung einiger Hauptstellen beim Beginn meiner Besprechung des Werks nur eine Pflicht gegen das Publikum zu erfüllen glaube.

„Es mögen jetzt 40 Jahre, so schreibt er, verflossen seyn, als ich das anfing, was jetzt fertig ist. Daß ich dasselbe anfing war weniger Muth als verwegene Hoffnung der Jugend, und wenn ich die Bahn so weit und der Wege so viele gewußt hätte, wie ich sie nun erprobt habe, so wäre vielleicht alles ungewagt geblieben. Die Weisheit Gottes hat uns die Zukunft verhüllt. Mein Herz ist des Dankes voll, daß mir bisher Frist geschenkt worden ist. Die Welt würde wenig oder nichts verloren haben, wenn ich nicht ausgeführt hätte, was ich begonnen habe. Ich aber habe meine Zeit erfüllt und meine Seele befriedigt bis zum ewigen Frieden. Daß alles, was ich machen konnte flickend Stümperwerk ist, weiß ich wohl, und noch immer arbeite ich daran es zu flicken und auszubessern, — was hätte ich auch sonst zu schaffen? Aber ein Fünklein bleibt mir davon sitzen, welches mich alles in einer ruhigen Lichtsphäre erblicken läßt,

und daß ich sie in Worte gefaßt habe, gehört zu ihr wie die Schale zum Kern."

Ritter theilt seine Encyklopädie in 3 Theile, Logik, Metaphysik und Ethik. Der vorliegende Theil enthält die Logik und Metaphysik, welche der Verfasser in einer größern Schrift schon früher herausgegeben, und schon von mir in dieser Zeitschrift besprochen worden ist. Bd. 38. 1. Hft.

Hier soll nun die Eintheilung der Encyklopädie in ihrer Bedeutung für alle Theile des Systems ins Auge gefaßt werden. Ich gehe zuerst von allgemeinen Betrachtungen über diesen Gegenstand aus, und wende sie alsdann auf die Encyklopädie Ritters an.

Die griechische Philosophie hat auf dem Höhepunkte ihrer Entwickelung das System derselben in 3 Theile getheilt, nämlich in Logik, Physik uud Ethik. Zur Eigenthümlichkeit dieser Logik gehört es, daß das Princip der Principien, Gott, sich dualistisch zur Welt verhielt, und seine eigene Natur nicht an und für sich offenbarte, und durch deren Offenbarung die Weltidee begründete, kurz daß eigentlich der lebendige Gott, das Leben Gottes an und für sich fehlte. Die Physik oder Kosmologie ist daher nicht begründet in der speculativen Theologie, weil diese eigentlich vermißt wird.

Die Christliche Philosophie stellte dagegen dieselbe an die Spitze, und begründete durch sie die Kosmologie und Ethik. Allein sie nahm den Begriff Gottes als durch die Offenbarung gegeben an. Die Methode dieser Philosophie ist eine synthetische, welche, wie sich Schelling ausdrückt, die Ordnung der Dinge herstellt, der zufolge Gott das absolute Prius und die Welt das Posterius ist.

Die neuere Philosophie will aber den Gottesbegriff nicht als einen gegebenen, sondern in und durch die Vernunft begründet besitzen. Sie will ihn in der Vernunft finden, und zwar als einen angebornen, als einen der Vernunft immanenten. Sie muß daher einen regressiven Weg einschlagen, sie will Gott durch Erforschung der Vernunft als Ende besitzen. Allein

mit diesem Ende soll sie nur einen neuen Anfang gewinnen, sie soll das gefundene höchste Princip zum absoluten Prius machen, und eine progressive Methode begründen, wie sie das Mittelalter besaß, nur nicht begründet aus der Vernunft, sondern als gegeben durch die christliche Offenbarung. Allein die neuere Philosophie ist in ihrer Reaction gegen die mittelalterliche auf dem regressiven Wege stehen geblieben, und hat den progressiven nicht erreicht. Sie hat das höchste Princip, Gott, nur als Ende, und macht dieses nicht zu einem neuen Anfang des Endes, welcher eine progressive, „die Ordnung der Dinge herstellende" Methode begründet.

Das alle Theile des Systems der Philosophie in encyklopädischer Form umfassende System Wolfs endet in seiner Metaphysik mit der natürlichen Theologie. Die Encyklopädie Hegel's behält die alte Eintheilung des Systems in Logik, Physik und Ethik bei, und auch ihm ist, wie dem Pantheismus überhaupt, Gott Ende, er erscheint am Ende erst als absoluter Geist. Der Pantheismus ist in Folge einer übertriebenen Reaction gegen die einseitige Transscendenz des Mittelalters entstanden, als Lehre von der Immanenz, welche die Transscendenz ausschließt, anstatt durch sich zu dieser zu gelangen. Dieses ist aber die Aufgabe der neuern Philosophie. Der Idealismus der Immanenz hat damit seine welthistorische Mission zu vollenden, daß er Idealrealismus wird und als solcher einen Realidealismus begründet, welcher die höchsten Realprincipien besitzt, und mit Gott oder der speculativen Theologie beginnend, eine progressive Methode gewinnt. Allein der Idealismus der Immanenz ist wesentlich Rationalismus. Die Unterscheidung der Existenz Gottes im Wissen von ihm dem Begriffe nach, wie die Erkenntnißlehre sie darstellt; und außer und unabhängig vom Wissen, wie sie die Metaphysik und Realphilosophie zum Inhalt hat, kennt diese Philosophie nicht. Sie identificirt daher als Rationalismus die Logik und Metaphysik, d. h. macht diese letzte auch zur Logik. Dieser Rationalismus ist entweder ein speculativer oder empirischer. Der letztere will sich nicht zu einer speculati-

ven Theologie versteigen, und hält dieses Unternehmen für eine unberechtigte Kühnheit und für Vorwitz, lobt die alten Philosophen wegen ihrer Bescheidenheit das Wesen Gottes an und für sich nicht erkennen zu wollen. Diese Rationalisten kümmern sich auch wenig um die entscheidenden Streitfragen der Gegenwart über den pantheistischen oder theistischen Gottesbegriff. Sie überschreiten aber selbst jenen nicht, oder geben so allgemeine und unbestimmte Begriffe von Gott, der Möglichkeit, der Welt und derer Verwirklichung, daß man sieht, es sind dieses keine eigentlichen entscheidenden Probleme für diese Denkweise, sie umgeht durch ihre ganz allgemein gehaltenen, unbestimmten Begriffe der Sache diese entscheidenden Probleme. —

Von diesen Philosophen unserer Zeit kann ich Ritter nicht ausnehmen. Ich erkläre mir seinen Standpunkt hierin aus seiner philosophischen Bildung durch Schleiermacher, und daß er denselben in einer Zeit schon festgestellt hat, in welcher die gedachten Probleme der Philosophie noch nicht hervorgetreten sind. Der rationalistische Standpunkt bringt es mit sich, daß er sein Verhältniß zu den nichtphilosophischen Wissenschaften zu eng faßt, und nur die allgemeinen Begriffe, nicht aber die concrete Bestimmung derselben sowie die geschichtliche Entwicklung ihres Inhalts zu bestimmen und zu erkennen, als Aufgabe der Philosophie ansieht. Wenn die absolute Philosophie, wie R. zeigt, zu weit geht, so geht er selbst in das andere Extrem über. Diesem Umstande haben wir es denn auch zuzuschreiben, daß der hochverehrte Verf. die speculative Theologie und Kosmologie, die Lehre vom persönlichen Gott, der Weltschöpfung u. s. w., der positiven Theologie zuweist, und sich auf die Verhandlung dieser Probleme, wie sie in der neuesten Zeit bei der Philosophie sich geltend gemacht haben, gar nicht einläßt. Der Grund des gedachten Rationalismus liegt aber in der psychologischen Grundlage oder in der Psychologie desselben. Diese Grundlage ist zu eng, umfaßt nur einen Theil des Erkenntnißvermögens, die sinnliche Wahrnehmung und Vorstellung, und des auf ihnen beruhenden Denkens, mithin dasjenige was Kant Sinnlichkeit

und Verstand nennt. Die Vernunft in ihrem specifischen Unterschied von dem Verstande als Vermögen der Principien, der Ideen ist nicht Erkenntnißquelle, wird nur formell von dem Verstande verschieden angenommen. Kurz es fehlt die Pneumatologie als Grundlage des Wissens. Allein der Verstand, das Denken hat nicht blos die sinnliche, sondern auch die übersinnliche Wahrnehmung und Erfahrung zur Voraussetzung, deren Inhalt sie zu denken haben. Es giebt daher eine sinnlich-empirische und ideale Rationalität. Die Metaphysik hat aber gerade dieses letztere Vernunftgebiet zum Inhalt. Fehlt dasselbe in einer Philosophie, so fehlt auch nothwendig die Metaphysik, und ebenso auch die Begründung derselben durch die Erkenntnißlehre. So vermissen wir denn auch bei R. die Metaphysik in diesem Sinne, und die Begründung derselben durch die Erkenntnißlehre. Es ist auffallend, daß Ritter mit Liebe und der höchsten Anerkennung die neueste Schelling'sche Philosophie beurtheilt hat (Göttinger Zeitschrift) ohne sich auch nur auf die Würdigung ihrer Grundprincipien einzulassen. Freilich hat auch die negative Philosophie Schelling's blos die logische Vernunft zum Inhalt und ist Ontologie, und kann deßhalb auch nicht die Realphilosophie begründen.

Das Seyn ist gegeben, damit es seinem Begriffe nach gedacht wird, und wie es gedacht wird, so muß es seyn. Es kann aber in verschiedener Weise gedacht werden nach dem Standpunkt welchen das Denken einnimmt. Es ist daher das Wahre zu ermitteln. Dieses ist die Dialektik der Erkenntnißlehre, welche dieselbe an allen Formen des Seyns, des Gedachten nämlich, mithin auch an jedem formalen Seyn ausüben und vollziehen muß. Der wissende Geist ist hier produktiv, er producirt das Wissen des Wissens und die Begriffe vom Seyn jeder Art. Dieses ist und bleibt dem Wissen immanent, in diesem nur bestehend als der Gedanke und das gedachte Seyn. Aber nicht weil es ein Wissen giebt, giebt es ein Seyn, sondern weil es ein Seyn giebt, giebt es ein Wissen. Im Wissen

des Wissens giebt es nur ein Erkenntnißprincip, das bloß Erkenntniß- aber nicht Seynsgrund ist. Wäre die Erkenntnißlehre unmittelbar mit der Metaphysik eins, so gäbe es nur einen Erkenntnißgrund der mit dem Seynsgrund identisch, kurz selbst Seynsgrund wäre. Wir kämen zu gar keinem realen Seyn außer unserm Wissen von ihm. Allein in der Metaphysik ist der Erkenntniß- und Seynsgrund ein und derselbe und dieser enthält jenen. Der Rationalismus beginnt mit den allgemeinen Begriffen des Seyns in der Ontologie, und geht dann zu den besondern Begriffen der Welt, der Seele über, und endet mit dem Begriff Gottes. Dieses ist der erkenntnißtheoretische Weg, in welchem der Erkenntnißgrund herrscht. Unser Bewußtseyn von Gott und das Bewußtseyn welches Gott von sich selbst hat, sind zwei ganz verschiedene Dinge. Das Wesen Gottes an und für sich, als eigene That desselben, begründet mit der Natur das Leben Gottes in sich selbst, unabhängig von der Welt, und damit die Möglichkeit desselben außer sich zu seyn oder die Idee der Welt, die er durch sein Schaffen außer sich verwirklicht. Hiermit tritt Gott aus seiner Transscendenz in die Immanenz, und verbindet sich mit der Welt um sie nach ihrem Zweck zur Entwicklung und Vollendung zu führen. Die rationalistische Denkweise dagegen nimmt Gott und Welt als gegeben, und es handelt sich bei ihr nur um den Begriff derselben, sie verzichtet hiermit auf eine speculative Theologie und Kosmologie. Allein die Thatsache der Welt fordert eine Erklärung und Begründung aus ihrem Ursprung. Darauf war ja schon die Mythologie der alten und ältesten Völker gerichtet, den Vor- und Hergang der Dinge in diesem Sinne zu erkennen, und eine speculative Theologie, Kosmologie zu begründen, war das Bestreben der patristischen und mittelalterlichen Philosophie, und sie vollbrachte dieses in ihrer Lehre von der ewigen Zeugung Gottes und der Weltschöpfung, um im Gegensatze zur hellenischen Philosophie einen lebendigen und weltfreien Gott, und eine Welt aus ihm nach Inhalt und Form zu begründen. Soll

dies nur ein Problem für die positive Theologie und nicht der Philosophie seyn? Soll man damit auf den Standpunkt der absoluten Philosophie treten, wenn man dieses Problem für eine Aufgabe der Philosophie hält? Wenn die Erkenntnißlehre vom Selbstbewußtseyn zum Welt- und Gottesbewußtseyn sich erhebt, und das Seyn des Ich, der Welt und Gottes nur ein von uns gewußtes, mithin nur in unserm Wissen existirt, so hat dagegen die Metaphysik das Seyn oder Seyende an und für sich zum Inhalt. Die speculative Theologie, Kosmologie und Psychologie stellen dieses Seyn als ein gegebenes, nämlich als eine Offenbarung Gottes dar, durch welche erst ein Wissen, Wollen und Wirken des Menschen möglich ist. Das Selbst-Welt und Gottesbewußtseyn desselben ist erst möglich durch diese Offenbarung Gottes in dieser dreifachen Form des Seyns. In der Pneumatologie erscheinen die Kräfte für die Erkenntniß des Uebersinnlichen, Idealen und damit die Ideen als zu verwirklichende Zweckbegriffe, welche die praktische Philosophie begründen; denn sie erscheinen als Gabe für eine Aufgabe, welche der Mensch zu verwirklichen hat. So ist das ganze System der Philosophie theoretische und praktische Philosophie. Die erste zerfällt wieder in Formal- und Realphilosophie. Jene ist die Erkenntnißlehre, diese die Metaphysik der Natur, d. h. Gottes, der Welt und des Menschen, wie sie lediglich durch Gott begründet, bloße That Gottes ist. In dieser liegen die Bedingungen des Werdens und Zweckes der Welt. Dieser Zweck so vom Geiste als absoluter erkannt und anerkannt, begründet das Sollen in der praktischen Thätigkeit und macht dieselbe zur ethisch-praktischen Aufgabe, und begründet die Metaphysik der durch den Geist hervorzubringenden Natur. Damit sind die Religionsphilosophie, Ethik, Aesthetik Theile der ethisch-praktischen Philosophie. Sie haben die Ideen derselben als absolute Zweckbegriffe zur Grundlage und diese Ideen begründen das Sollen. Dahin gehört auch die Idee der Wahrheit und der Wissenschaft als ethisch-praktischer Zweckbegriff. So ist die praktische Philosophie erst ethisch-praktisch und ist in der

theoretischen Philosophie auch ihren realen Principien nach begründet. Diese als absolute Zweckbegriffe enthalten ihre höchste Auctorität für das Sittengesetz; damit ist der abstrakte, kategorische Imperativ beseitigt, und an die Stelle des ethischen Formalprincips treten Realgründe als Erkenntnißgründe für die ethisch-praktische Thätigkeit, und die Autonomie der praktischen Vernunft ist auf ihr rechtes Maß beschränkt, und der ethische Formalismus beseitigt. Es herrscht damit auch der engste Zusammenhang zwischen theoretischer und praktischer Philosophie, und diese ist nur die Fortsetzung jener. Alle pantheistischen Irrthümer sind damit auch in diesem Theile beseitigt, und die Immanenz Gottes in der Welt und im Menschen mit der Transscendenz in allen Theilen des Systems vereinigt.

Die Philosophie ruht auf dem Kulturleben und der Kulturgeschichte, und ihr Princip wie ihre Methode sind von denselben bedingt. Nun ist aber das Princip der alten, mittelalterlichen und neuern Zeit verschieden, und damit auch das Princip der Philosophie, der Methode und Eintheilung ihres Systems. Es ist daher diese letzte in der neuern Zeit nur dann dieselbe mit der alten Philosophie, wenn sie ihren eigenthümlichen Charakter verläugnet. Die Kulturgeschichte der neuern Zeit hat allerdings die Principien der alten Welt reproducirt und damit auch deren Weltanschauung, aber nur um selbst eigene, neue zu produciren. Daß sie aber in dieser Weltanschauung selbst noch vielfach befangen geblieben ist, dieses beweist insbesondere auch die in unserer Zeit noch herrschende Eintheilung und Gliederung des Systems der Philosophie.

2) Ich gehe nun zu Ritter's Werk über. Dieser leitet seinen Standpunkt durch eine Beurtheilung und Kritik des unbefangenen Dogmatismus, Skepticismus, Kriticismus und der absoluten Philosophie Hegel's ein, und betrachtet ihn als einen durch die Kritik gerechtfertigten Dogmatismus, der den Gedanken an das Wissen, den selbst der Skepticismus anerkennen müsse, zum Princip d. h. Beweggrund der Philosophie mache §. 58. S. 175—187. In demselben liegen ihm die Kenn-

zeichen der Gewißheit und Wahrheit. Es wird hier der Ausgangspunkt und das Ziel, der Zweck des Denkens, unterschieden. Jener ist die Erscheinung, dieser ist der Gedanke an das Wissen, welcher das Princip der Philosophie ist. S. 114 — 119. Der Ausgangspunkt ist nur Stützpunkt, und durch die Empfindung als das Bewußtseyn der Erscheinung gegeben, S. 119. Wie kommt aber die Vernunft von der Erscheinung überhaupt zum Wissen? Auf diese Frage antwortet Ritter: dieses ist die Aufgabe der Erkenntnißlehre oder Wissenschaftslehre S. 129. Es werden nun zur Erklärung der Erscheinung die einzelnen Wissenschaften, die wissenschaftliche Meinung aufgeführt, und ihr Verhältniß zur Philosophie bestimmt, wobei der Philosophie eine beschränktere Aufgabe als bei Hegel zufällt. Es folgt das Verhältniß der Philosophie zur Aufklärung und zum Mysticismus. Das zweite Kapitel handelt dann von der Erklärung der Erscheinungen aus den einzelnen Dingen, ihrer Arten und Gattungen, das dritte und letzte von dem Transscendentalen und der Erkenntniß desselben.

Die Philosophie ist allgemeine Wissenschaft aus reiner Vernunft S. 125. Sie hat es nur mit der Form des Erkennens zu thun, die Vernunft kann keinen Stoff schaffen S. 135. Dieser Begriff der Philosophie dürfte auf Widerspruch stoßen und eine zu enge Fassung desselben seyn, die ganze Philosophie in Erkenntnißlehre oder Wissenschaftslehre aufgehen lassen. Darin wird man bestärkt durch folgende Aeußerung: „Indem die Philosophie ihren Anknüpfungspunkt in der Erscheinung überhaupt findet, ihren Beweggrund aber in dem Gedanken an das Wissen, welcher den Endpunkt des wissenschaftlichen Strebens bezeichnet, muß sie zu zeigen suchen, wie die Vernunft von der Erscheinung überhaupt zum Wissen gelangen könne, dies ist als die Aufgabe der Erkemntnißlehre oder Wissenschaftslehre angesehen worden, und man hat daher anch die Philosophie nicht mit Unrecht als die allgemeine Wissenschaftslehre betrachtet.“ S. 129. Dieses soll die Aufgabe der reinen Philosophie seyn, insofern sie sich der Anwendung auf andere Wissenschaft ent-

halte. Dieses ist in der That der Standpunkt des Verfassers der vorliegenden Encyklopädie. Es ist die ganze Methode dem Princip entsprechend, eine blos regressive, erkenntnißtheoretische, das Princip erst suchende. Die Methode ist eine reflektirende, von den Erscheinungen zu ihrem Grunde zurückgehende. —

„Den subjectiven Formen des Denkens, dem Sinn und Verstande entspricht das objective Seyn als Sinnliches und Uebersinnliches. Die theoretische Vernunft ist das verständige Denken, welches den Grund der sinnlichen Erscheinung zum Inhalt hat, und ist die Erkenntniß des Uebersinnlichen" S. 189. Hiermit nimmt Ritter nur eine unmittelbare Erkenntnißquelle in der sinnlichen Wahrnehmung an, und kennt keine übersinnliche, und damit unterscheidet er auch nicht den Verstand von der Vernunft, und seine übersinnliche Erkenntnißquelle ist daher nur der Begriff, nicht die Idee. Er setzt an die Stelle der Eintheilung der Methaphysik in Ontologie, Psychologie, Kosmologie und Theologie, die Lehre vom realen Seyn und Denken, und die Lehre vom transscendentalen Seyn und Denken. S. 184. So herrscht in der ganzen vorliegenden Encyklopädie nur der Erkenntnißgrund, welcher den Sachgrund nur sucht, ihn aber eigentlich nie findet, um aus ihm die Erscheinungen abzuleiten und zu begründen. Der objective Hergang und die synthetische, productive Methode fehlt mit dem Princip. Da giebt es keine Metaphysik in welcher das an sich Erste, der wahre Anfang, das absolute Prius der Real- und Formalgrund zugleich ist, dessen eigenes Seyn wie alles Seyn außer ihm seine eigene That ist. Die speculative Theologie und Kosmologie hat hier keine Stelle. Gott, Welt sind gegebene Begriffe. Das Erfahrungsgebiet, in dem sie uns erscheinen, ist aber unendlich.

Es ist das Erkenntnißproblem als die Einheit des Denkens und Seyns zu der des Subjects und Objects, der Subjectivität und Objectivität, des Ich und Nichtich durch Kant und Fichte fortgebildet worden. Die Uebereinstimmung und Einheit des Ich mit sich nach seinem Wesen, also das Denken dieses

Seyns ist wohl zu unterscheiden von der Uebereinstimmung dieses Ich als des Erkenntniß-Subjects mit dem realen erkennbaren Inhalt. Das Seyn ist so ein Subjectiv- und Objectivreales. Die Gewißheit und Wahrheit des Ersten ist der Erkenntnißgrund der Gewißheit und Wahrheit des Zweiten, damit ist die Einheit des Denkens und Seyns keine gegebene, sondern sie ist vermittelt und begründet.

So viel Beachtungswerthes (wie von dem gelehrten, scharfsinnigen und besonnenen Forscher zu erwarten war) auch über die Systeme von Kant, Fichte, Schelling und Hegel gesagt wird, so scheint mir doch der Kardinalpunkt ihrer Irrthümer nicht hervorgehoben und widerlegt worden zu seyn. Einer dieser ist die Verwechselung des Erkenntnißprincips mit dem Princip des Seyns. Auf ihr beruht die Verwechselung der Logik, Erkenntnißlehre mit der Metaphysik. Diese Verwechselung hat den ideellen Pantheismus zur Folge, welcher die Erkenntniß Gottes und der Welt für eine Erzeugung derselben hält. Dieser Verwechselung ist es ferner zuzuschreiben, daß der psychologische Subjectivismus die Seelenvermögen zu metaphysischen Principien macht. So Schopenhauer den Willen, Fries das Gefühl, obgleich dieselben nur Idealprincipien sind, wie die Vorstellung in welcher das Seyn blos zur Erscheinung kommt. Ebenso ist die Verstümmelung der Erkenntnißvermögen und die Beschränkung derselben auf die Sinnlichkeit und den Verstand bei Kant nicht einer genügenden Kritik unterworfen, und doch entstehen die Hauptirrthümer Kant's und seiner Nachfolger aus diesem Umstande. Vor Allem ist es die unerträgliche Trennung der theoretischen und praktischen Philosophie und der Dualismus ihrer Principien. Dagegen beruhen auf der andern Seite Hauptirrthümer der nachkantischen Philosophie in dem Aufgeben epochemachender Wahrheiten der Kant'schen Philosophie und dem Zurückfallen in Dogmatismus und Empirismus. Die Einheit des Denkens und Seyns wird wieder zur Voraussetzung, die Erkenntnißformen wie Gegenstände sind gegeben, anstatt begründet. Die hier einschlagenden Fragen werden selbst nicht einmal

tiefer erwogen nach ihrem Inhalte und ihrer Form. Es wird das Seyn des Erkenntniß-Subjects nicht von dem Seyn des von ihm verschiedenen Objects in der Art unterschieden, daß von der Uebereinstimmung jenes mit sich selbst nach seinem Wesen, also von der Wahrheit der Selbstgewißheit und des Selbstbewußtseyns, die Gewißheit und die Wahrheit jedes andern Seyns bedingt ist. Kant giebt mit der Unerkennbarkeit des Wesens die Möglichkeit dieser Begründung auf. Gleichwohl nimmt er im Widerspruche mit sich in seinem Erkenntnißvermögen überhaupt und in dem Begriffe von der transscendentalen Apperception oder dem reinen Ich in der theoretischen Philosophie, sowie in seinem Begriff der Freiheit als Grundlage der praktischen Philosophie, und in seiner Lehre von der transscendentalen Freiheit ein Noumenon an, wofür er in der Kritik der Urtheilskraft selbst die Erkenntnißquelle findet, wenn er sie auch nicht gelten lassen will für den Menschen. Kant giebt in der Deduction der reinen Verstandesbegriffe eine Deduction des reinen Selbstbewußtseyns oder Ichs, welches wesentlich in der Form des Gedächtnisses erscheint, und die Synopsis und Synthesis der Vorstellungen möglich macht. Allein er läßt das Ich nicht bei der Sinnlichkeit als sie bestimmend, sondern nur bei der Verstandesthätigkeit erscheinen. Deßhalb ist die Empfindung keine transscendentale, sondern nur eine psychologische Erkenntnißform. Sie ist eine Affection der Seele von der Materie, keine als Erkenntnißmöglichkeit gedachte Erkenntnißform, durch welche die Seele sich durch ihre eigene Thätigkeit afficirt, und so die Materie bestimmt und ihre Daseyns-Möglichkeit wird. Diese Ansicht war Fichte ganz unbegreiflich nach dem Kant'schen Standpunkt. Er macht das Ich zum Erkenntnißprincip, welches seine Formen der Sinnlichkeit wie des Verstandes zu bestimmen hat. Kant zeigt in jener gedachten Deduction, daß ohne Gedächtniß und Erinnerungsfähigkeit gar keine Unterscheidung und Verbindung möglich ist, und konnte daher mit Recht sagen: Ich entstehe nicht aus der Verbindung eines Mannigfaltigen zur Einheit, sondern setze diese schon voraus. Allein was

ist das Gedächtniß anders, als die Macht der Reflexion in sich und zwar als ganz ursprügliche, durch nichts vermittelte, sondern als Grundbedingung jeder Vermittelung der Seelenthätigkeit. Daraus folgt, daß jede Erscheinung der Seele sich selbst und Allem andern nur durch diese Grundthätigkeit bedingt ist, daß sie die wahre causa sui und aller übrigen Seelenthätigkeit ist. Der Begriff des reinen Ich ist diese nur sich selbst bewußte Thätigkeit der Seele. Sie ist ihre wahre Form der Substanzialität. Das Erkenntniß-Subject als Ich an die Spitze der Erkenntnißlehre stellen, heißt nichts anderes, als diese Thatsache erkennen und anerkennen.

Auch R. nimmt eine reflexive Thätigkeit bei jedem einzelnen Ding als Bedingung seiner transitiven an, in welcher es sich Subject und Object sey. S. 203—8. „Wenn einem Dinge eine Thätigkeit auf ein Anderes beigelegt werden soll, so muß es zuerst eine Thäigkeit auf sich selbst ausüben." S. 211 ff. Er nennt diese Thätigkeit mit Herbart Selbsterhaltung. „Wir lernen diese reflexive Thätigkeit zunächst in unserm Ich kennen. Das Ich denkt sich selbst, wir denken daher alle Dinge nach der Analogie mit ihm S. 213. Ein solcher Gegenstand, welcher nur in reflexiven Thätigkeiten zeitlich uns zur Erscheinung kommt, nennen wir einen Geist." S. 242. Ritter geht von dem einzelnen Ding aus und läßt dasselbe durch die Wechselwirkung mit andern Einzelwesen sich entwickeln durch die transitive Thätigkeit. Durch die Einheit der reflexiven und transitiven Thätigkeit entsteht die Wechselwirkung. So gelangt er zu dem Begriff der Gattung und Art, und geht in der transscendentalen Erkenntniß zur höhern und höchsten Art oder Gattung, dem Begriff der Welt und Gott fort. So betrachtet R. denn auch den Begriff des Ich im Verhältniß zur Außenwelt, die er Nichtich nennt. Er zeigt den Anfang und Fortgang der Selbsterkenntniß. Er hat bisher aber nur das reale, empirische Denken und Seyn zum Inhalt, mithin auch das empirische Ich und Nichtich, Es folgt nun das Transscendentale und die transscendentale Erkenntniß. Der erste Theil ist eine Phänomenologie;

der zweite soll sich mit den höchsten Gründen der Dinge, Gott und Welt beschäftigen. Wenn die reflexive Thätigkeit jedes Dinges die Bedingung der transitiven ist, so unterscheidet sich die des Geistes durch das Bewußtseyn derselben oder dadurch, daß sie eine sich selbst bewußte ist, und mithin der Geist sein Selbst als Grund dieser Thätigkeit denkt. Obschon nun der Geist diese Grundthätigkeit als Bedingung jeder andern vollzieht, so wird er sich doch erst später desselben bewußt, und rein an und für sich wird er sich zu allerletzt seiner bewußt. Seine transitive Thätigkeit und die durch sie erfolgende Wechselwirkung mit Anderm, mit der Außenwelt, kann er aber nur durch seine eigenen Organe, seine Seelenvermögen vollziehen, denn nur durch sie giebt es für ihn eine Außenwelt. Er muß aber in der Wechselwirkung mit dieser diese Vermögen entwickeln und zwar nach und nach. Hierbei ist er sich nur seiner bewußt in Bezug auf diese Außenwelt. Nur durch sie bedingt, reflectirt er sich in sich, und der Inhalt seines Bewußtseyns ist nicht er selbst, sondern die Dinge der Außenwelt sind derselbe. In dieser Wechselwirkung mit der Außenwelt erzeugt der Geist aber seine Seelenvermögen und lernt sie kennen durch ihre Functionen. Indem er nun sich ihrer bewußt wird, reflectirt er sich durch sie in sich als in den Grund derselben. Damit haben jene Vermögen aber nur psychologische, noch keine transscendentale Bedeutung. Diese erlangen sie erst, wenn sich der Geist als reines Selbst in sich reflectirt, und so ein reines Selbstbewußtseyn erzeugt, als Grund der transscendentalen Erkenntniß seiner Selbst und seiner Seelenvermögen. *Dieses reine Selbstbewußtseyn des Geistes ist aber nur das Bewußtseyn und die Erkenntniß seiner ursprünglichen Reflexion in sich, welche seiner Reflexion in sich aus der Wechselwirkung mit der Außenwelt und mit seinen Organen vorangeht.*

Man wird das Princip und die Methode Ritter's in seiner vorliegenden Encyklopädie nur recht verstehen, wenn man sie auf der Grundlage der Schleiermacher'schen Philosophie betrach-

tet, und ihre Vorzüge und Mängel werden uns so klar vor Augen treten. In Bezug auf jene erinnere ich nur an die Kritik, welche Chalybäus in seiner letzten Schrift „Fundamentalphilosophie" über Schleiermacher gegeben hat, die auch zum Theil Ritter gilt. Er findet bei Schleiermacher nur eine Erkenntniß des Endlichen, mithin nur eine sinnlich-empirische Rationalität, welche die in der Erfahrung vorliegende Wechselwirkung zwischen Seyn und Denken zum Ausgangspunkte nehme. Auch Krause tadelt an Schleiermacher, daß er nur die Philosophie als Weltweisheit betrachtet. In der That giebt es in dieser Beziehung keinen schärfern Gegensatz als den, welcher zwischen Krause und Schleiermacher und auch Ritter besteht. Dieser Gegensatz wird sich erst in den folgenden Theilen der Ritter'schen Encyklopädie in seiner Bedeutung zeigen. Es dürfte aber gerade in unserer Zeit von ganz besonderer Wichtigkeit seyn, auf diesen Gegensatz aufmerksam zu machen und ihn näher zu beleuchten.

Sengler.

Die philosophisch-kritischen Grundzüge der Selbstvoraussetzung, oder die Religionsphilosophie. Von G. Mehring. Stuttgart. Belser'sche Buchhandl. 1864.

Der Verf. geht in seinem Werke von der menschlichen Persönlichkeit aus, und findet das Wesen derselben darin, sich selbst in einer andern Persönlichkeit Objekt zu werden und dadurch sich als das wahrhaft in sich selbst reflektirte Subjekt-Objekt zu verwirklichen. „Das Ich — sagt er — findet in dem Andern sich selbst. Es hat also das persönliche Leben ebenso sehr die Form der Allgemeinheit als der Individualität, ebenso sehr der wahren Zweiheit als der wahren Einheit in sich. Die Person ist allgemein, sofern es für sie kein schlechthin Anderes giebt; sie ist die wahre Individualität, sofern sie in dem Versetzen in das Andere sich als Selbst, als reflexives, in sich, nicht blos äußerlich begränztes Individuum verwirklicht; mit Einem Wort

die Person ist die konkrete Allgemeinheit. Indem nun jede Person über sich als diese einzelne übergreift und die andere in sich einschließt, bildet sich ein Zusammenhang, eine Reihe, in welcher die Progonen mit den Epigonen eine Einheit bilden. In dieser Einheit nimmt die einzelne Person die ganze Reihe der vorhergehenden Personen in sich auf, und dadurch entsteht der Prozeß, den wir Geschichte nennen."

Aus diesem Begriffe der Persönlichkeit folgert nun der Verf. zunächst das Seyn einer Urperson, aus welcher das persönliche Leben des Menschen allein erklärlich seyn soll. Denn setze das Personleben immer andere Personen voraus, aus deren Reflexion in sich das Ich sich als Selbstbewußtseyn setze, so führe dieß zu einem unendlichen Regreß, der aber eigentlich ein Widerspruch in sich selbst sey und nur die Unlösbarkeit des Problems, das Werden der Persönlichkeit zu erklären, ausspreche. Auch weise das Hohe und Vollkommene in dem Ideal, welches sich der Geist bildet, auf etwas Anderes hin als auf eine unendliche Abfolge der Personen. Man dürfe sich hierbei nicht auf ein Angeborenseyn des Ideals berufen; denn das Angeborenseyn gehöre zu den Redensarten, welche nur beurkunden, daß man jetzt dem Erklären ein Ende machen wolle, und die Person, in welcher das Kind die Idee seiner selbst erfasse, kündige sich in dem Selbstbewußtseyn, aber nicht als eine angeborene Eigenschaft desselben, als etwas zu ihm selbst Gehöriges, sondern als etwas über demselben, als selbst eine Person an, welche der sie erkennenden Person als Gegenstand gegenüberstehe. So gewiß also der Mensch sich selbst, sich als Selbst erfasse, ganz mit dem gleichen Maaße von Realität setze er in diesem Selbstsetzungsakt die Urperson, den persönlichen Gott, voraus.

Wir können im Wesentlichen mit dieser Auffassuug des Hrn. Verf. nur einverstanden seyn. Darin, daß derselbe von der Idee der Persönlichkeit, dem konkret Allgemeinen, das in sich Allgemeinheit, Sichversetzen in Anderes und Einheit mit dem Andern in der Form der reflexiven Selbstheit ist, ausgeht, erhebt

er sich von Anfang an zu einem höhern Princip, als der von dem abstrakt Allgemeinen, dem blos allgemeinen Seyn oder der allgemeinen Substanz ausgehende und darüber nie wahrhaft hinauskommende Pantheismus. Wir glauben zwar, daß schon, wenn das Seyn an sich gründlich erfaßt wird, ein tieferer, realerer Begriff desselben entsteht, als derjenige ist, welchen der Pantheismus kennt, und es ist die Aufgabe der Philosophie, bis auf jenen allgemeinsten Begriff, den des Seyns, die Synthese des Allgemeinen und Einzelnen zurückzuversetzen. Denn schon das Seyn weist als das seinem Begriffe nach vom Denken Unabhängige auf ein Fürsich hin, ohne welches es dieses Unabhängige nicht seyn könnte. Allein allerdings braucht die Religionsphilosophie als solche nicht diese ontologische Untersuchung vorzunehmen, sondern darf sich nur darauf als ein einer andern Wissenschaft zugehöriges Problem berufen, selbst aber von dem Selbstbewußtseyn der menschlichen Persönlichkeit ausgehen. Daß nun diese ein urpersönliches Leben, einen Urgeist, als Erklärungsgrund voraussetze, hat der Hr. Verf. scharfsinnig dargethan. Das Selbstbewußtseyn des Kindes entwickelt sich nur aus dem der Eltern, und wenn wir nach der Entstehung des Selbstbewußtseyns der Eltern fragen, so kommen wir wieder auf das Vorhandenseyn des Selbstbewußtseyns ihrer Progonen und sofort ins Unendliche rückwärts. Allein dieser unendliche Regreß findet thatsächlich nicht statt; denn es ist eine Thatsache der Naturforschung, daß es eine Zeit gab, in welcher noch kein Mensch auf Erden lebte, mag auch diese Zeit vor noch so viele Jahrtausende zurückverlegt werden. Man wird also vom pantheistischen Standpunkte aus genöthigt, das Selbstbewußtseyn rein aus dem thierischen Leben sich bilden zu lassen, und dieß ist, wie aller Erfahrung und Beobachtung, so auch dem Wesen der Persönlichkeit durchaus widersprechend, weil nur Gleiches Gleiches hervorbringen kann, Geist aber und Thier, überhaupt alle Naturwesen ungleichartig, spezifisch verschieden sind.

„Wenn nun aber, fährt M. fort, Gott persönlich ist, so

heißt dieß: er unterscheidet sich in das Erfassende und Erfaßte. Woher kommt es, daß ich mir in einem einzelnen Akte gegenständlich werden kann? Nur daher und nur dann ist dieß möglich, wenn ich mir überhaupt Gegenstand werden kann. Also ist es nothwendig, daß dasjenige, welches sich erfassen soll, zu einem Andern werde, zu einem gleichgiltigen Er. Aber wenn man so zwei hat, ein Erfassendes und ein Gegenständliches, so sollen diese Zwei nicht zwei bleiben; denn sonst würde es nicht zu einem Sicherfassen kommen. Diese beiden müssen also als gleich gesetzt werden, und dieß kann nur so bewerkstelligt werden, daß sie in einem Dritten zusammenkommen, in welchem sie beide eins sind, ohne doch zusammenzufallen. Dieß geschieht durch den Dazwischentritt eines Du. Dasjenige, welches sich als gleichgiltiges Er gesetzt hat, wird als Du angeredet, damit ebenso als Unterschiedenes behandelt, wie als das Unterscheidende. In jenem Du kommen deßhalb die beiden ersten in ihrer Dieselbigkeit zusammen. So werden zu dem Sicherfassen die drei Personen des Er, Du und Ich erfordert, und es sind in der Gottheit drei Personen: der Vater, Sohn und heil. Geist zu unterscheiden."

So sehr wir es bedauern, so müssen wir doch gestehen, daß uns die Deduktion des Hrn. Verf. nicht von der Wahrheit der Kirchenlehre überzeugen konnte. Abgesehen davon, daß Jesus selbst sich nur eine Einheit mit dem Vater, entschieden aber keine Gleichheit mit ihm vindicirt (Joh. 10, 28. 30), und daß der h. Geist als der Geist Gottes selbst doch an sich keine von ihm verschiedene Person seyn kann, auch wenn er als der in uns wirksame Gottesgeist gefaßt wird: so folgt aus dem Sicherfassen, dem Akte des Selbstbewußtseyns zwar dieß, daß das Ich sich unterscheide als das Erfassende und Erfaßte, aber dieß Erfaßte ist und bleibt darum doch immer dasselbe Ich, dieselbe Person, wie das Erfassende. Gerade dieß vielmehr, daß das Ich sich im Unterscheiden seiner von sich als dasselbe Ich, dieselbe Person weiß, gehört ebenso wesentlich zum Akte des Sicherfassens, wie das Sichselbstunterscheiden. Es

kann daher aus dem Sicherfassen des Urwesens eine dreifache Persönlichkeit desselben unmöglich abgeleitet werden.

Dennoch ist — und darin hat der Hr. Verf. Recht — daß Sicherfassen, worin das Urwesen auf ewige Weise Urgeist ist, von der höchsten Bedeutung für die Erkenntniß nicht nur Gottes, sondern auch eines Andern in Gott. Denn indem Gott sich selbst auf ewige Weise denkend anschaut, muß er sich nicht nur von sich selbst, sondern auch von einem Andern, das er nicht ist, unterscheiden. Dieß Andere aber kann eben deßwegen nicht selbst eine zweite Gottheit, sondern nur etwas Nichtgöttliches seyn. Dieß Nichtgöttliche ist die Welt, die mit allem, was zu ihr gehört, dem Werden und seinen Bedingungen unterworfen und insofern von Gott, dem Ewigen, unterschieden ist. Nun aber kann dennoch Alles, was da geworden, nur aus Gott, dem uranfänglich Alleinseyenden, entstanden seyn. Die Welt muß daher auch aus dem göttlichen Wesen gesetzt, folglich auch des göttlichen Wesens gewisser Maaßen theilhaftig seyn. Wie ist Beides möglich, sowohl dieß, daß die Welt ein Nichtgöttliches, als daß sie des göttlichen Wesens theilhaftig ist? Nur dadurch, daß Gott, sich auf ewige Weise intuitiv denkend, auch die unendliche Fülle seines Seyns anschaut und unterscheidet, hiermit auch die Möglichkeit erkennt, die in ihm einige Fülle seines Seyns in der Form der Vielheit, des Neben- und Nacheinander zu offenbaren, und somit eine Welt zu setzen, welche zwar vermöge des Werdens, dem sie unterworfen, von Gott verschieden, ein Nichtgöttliches, aber doch als die Offenbarung der Fülle des göttlichen Lebens in der Form der Vielheit, des Neben- und Nacheinander zugleich göttlich, oder, wenn wir beide Seiten des Weltbegriffs, das Nichtgöttliche und Göttliche in ihm, zusammenfassen, gottverwandt ist. Die Entstehung der Welt begreift sich zwar noch nicht aus dem intuitiven Sichselbstdenken Gottes; denn um sie in ihrer Wirklichkeit zu begreifen, dazu gehören noch andere Potenzen in Gott, nämlich seine ewige Liebe und die Allmacht seines freien Wollens. Aber die Möglichkeit des Weltwerdens liegt schon

im göttlichen Selbstbewußtseyn als solchem. Es hat deßwegen auch die Construction des göttlichen Selbstbewußtseyns ihre hohe speculative Bedeutung für die Erkenntniß eines Andern in Gott, aber dieses Andere kann nur als der κοσμος, nicht der λογος begriffen werden, welcher letztere vielmehr die göttliche Vernunft selbst in der Form des Selbstbewußtseyns ist.

Meine Ansicht berührt sich daher sehr nahe mit der des geehrten Hrn. Verf. Aber doch enthält sie auch dem Gesagten zufolge eine Differenz hinsichtlich der Auffassung der Person Jesu, welche sich durch das ganze Werk desselben hindurchzieht. Ich glaube, dieselbe hier nicht in ihre einzelnen Phasen weiter verfolgen zu sollen, da sich letztere ganz von selbst von dem angegebenen Punkte aus ergeben. Dieß hält mich jedoch nicht ab, den großen Scharf- und Tiefsinn, mit welchem der Hr. Verf. die religionsphilosophischen Lehren entwickelt, und mit welchem eine seltene vertraute Bekanntschaft mit dem klassischen Alterthum, insbesondere mit Platon und Aristoteles, wie mit den Systemen der neuern Philosophie sich verbindet, und seine vielfach originelle Auffassung und Lösung der religionsphilosophischen Probleme gebührend anzuerkennen, und darum sein Werk den Lesern, besonders den Theologiestudirenden aufs Angelegentlichste zu empfehlen.

Wirth.

Vorschule der Aesthetik. Zwanzig Vorträge von Ludwig Eckardt. Karlsruhe. Bielefelds Hofbuchhandlung. 1863.

Wir zeigen mit Freuden vorstehendes Werk an, in welchem der Verf. die von ihm vor einer hochgebildeten Versammlung zu Karlsruhe gehaltenen Vorträge über die Kunst veröffentlicht. Sich anschließend an die ästhetische Richtung Carriere's und Zeising's stellt er der pantheistischen Aesthetik Vischer's u. A. eine theistische gegenüber. Er glaubt weder vom Gefühle des Beschauers, noch vom Kunstwerk, noch von der Idee des Schönen, sondern vom schöpferischen Geiste ausgehen zu müs-

sen. Seinen Quell hat das Kunstwerk in der Phantasie des Künstlers; diese aber — sagt er — weist hin auf den höchsten schöpferischen Genius, auf Gott, und somit ist dem Verf. Gott der eigentliche Ausgangspunkt. Die Welt ist ein Kunstwerk und führt daher zurück auf den höchsten ursprünglichen, immerdar in Gestaltenfülle sich offenbarenden Gottesgenius. Das Schöne ist die Durchdringung der Natur vom Geiste oder, wie schon Schiller dasselbe bezeichnete, die Ineinsbildung des Idealen und Realen. Darum setzt das Schöne ein höchstes Princip voraus, in welchem Geist und Natur, Ideales und Reales, uranfänglich und in alle Ewigkeit eines sind. Dieses Prinzip ist der Gott des Theismus. Während der Deismus über dem Gegensatz zwischen Gott und Welt, Geist und Natur, Idealem und Realem die Einheit beider aus dem Auge verliert, vergißt umgekehrt der Pantheismus über der Einheit derselben ihren Unterschied, und nur der Theismus ist dasjenige System, welches sowohl die Einheit als den Unterschied jener Potenzen festhält. Der Theismus kann daher allein auch eine wahre Aesthetik begründen und eine lebendige Kunstlehre erzeugen. Gott trägt nach der Ansicht des Theismus Geist und Natur in geheimnißvoller Weise seit Ewigkeit und in Ewigkeit in sich, entläßt aber beide in seiner schöpferischen Liebe aus sich zu streitendem Gegensatz und bringt eine Reihe von Gestalten hervor, in welchen der Geist oder die Materie abwechselnd vorwiegt. Je mehr aber in den von Gott erschaffenen Wesen der Geist und die Materie wieder sich durchdringen, desto mehr stellen sie in sich die Schönheit dar und desto gottähnlicher sind sie.

So weit der Verf. Wir glauben nun zwar nicht, daß die Aesthetik von der Gottesidee, wie Eckardt annimmt, eigentlich ausgehen könne, und zwar deßwegen nicht, weil wir zuerst die Natur des Schönen selbst kennen müssen, um dann erst einen von der Natur desselben bestimmten Rückschluß auf den Grund des Schönen machen zu können. Eckardt schließt von der Welt als Kunstwerk zurück auf Gott als höchsten Weltkünstler; um aber beurtheilen zu können, ob die Welt wirklich

unter den Begriff des Kunstwerks subsumirt werden könne, muß ich zuvor diesen Begriff des Kunstwerks, damit auch den des Schönen selbst mir gebildet haben. So sehr wir nun hierin von Eckardt abweichen, wie er denn thatsächlich selbst nicht Gott, sondern das Schöne und das Kunstwerk zum Ausgangspunkt macht, so sehr stimmen wir darin mit ihm überein, daß die Idee des Schönen ihre höchste und letzte Bewährung in der Gottesidee habe, und daß nur eine die Wahrheit der Gottesidee anerkennende Aesthetik auch zur vollen Anerkenntniß der Wahrheit und Realität der ästhetischen Begriffe, insbesondere der Idee des Schönen gelangen könne. Wir haben schon früher in unserer Zeitschrift (Bd. XXXV. H. 2. S. 214) darauf hingewiesen, daß und warum eine auf einem abstrakt pantheistischen Hintergrunde ruhende Aesthetik die Realität der ästhetischen Idee, der Idee des Schönen, nicht vollkommen anzuerkennen vermöge, und wir haben a. a. O. die eigene Aeußerung Vischer's selbst hervorgehoben, wornach das ästhetische Ideal eigentlich nur auf einem subjektiven Scheine beruhen soll. Es muß in der That die pantheistische Aesthetik dem schönen Ideal die Realität absprechen, weil das schöne Ideal das Einzelne, Individuelle in seiner Einheit mit dem Allgemeinen, der universellen Norm, darstellt, dem Pantheismus aber das Allgemeine, Unendliche die das Einzelne schließlich nur negirende Weltmacht ist. Ganz anders gestaltet sich die Werthschätzung des ästhetischen Ideals von einem Standpunkte aus, welcher nicht das abstrakt Allgemeine, sondern dieses in seiner Einheit mit der Selbstheit als Weltprinzip setzt. Von diesem Standpunkte aus ergiebt sich, daß die persönliche Bestimmung der von Gott geschaffenen Geister eben auch nur eine solche Ineinsbildung des Allgemeinen und des Individuellen in der Form des Werdens seyn könne, und damit ist die Wahrheit des schönen Ideals gerettet. Denn es weist dann zwar auch für diese Anschauung das Ideal hinaus über die jetzige, empirische Wirklichkeit in eine unendliche Zukunft, aber diese Zukunft ist dann unser. In einem andern Sinne will auch das ästhetische Ideal gar nicht als real gelten; denn jedes ächte

Kunstwerk ragt hinein in die Ewigkeit, und die Ahnung der letztern, wie sie sich in jedem tiefern Kunstwerk ausspricht, verleiht demselben seinen geheimnißvollen Reiz und erhebt den Beschauenden empor zum Unendlichen, aber nicht als einer zerstörenden Macht, sondern als einem affirmativen Lebenselement, worin die Persönlichkeit zu einer immer vollkommneren Selbstentwickelung gelangt.

Wie wir darum, so entschieden wir uns gegen eine theologisirende, Gott zum Ausgangspunkt nehmende Aesthetik aussprechen müssen, doch die wahre theistische Gottesidee als letzte und tiefste Bewährung aller andern Ideen, auch der ästhetischen, anerkennen: so scheint uns auch die Form, in welcher Eckardt die Gottesidee auffaßt, im Wesentlichen die allein wahre zu seyn. So wenig der Materialismus fähig ist, das Schöne, das immer ein Durchdrungenseyn des Sinnlichen durch etwas Uebersinnliches, das Seelische und Geistige, in der Freiheit der Form ist, auch nur annähernd zu begreifen: ebensowenig vermag der reine Idealismus oder Spiritualismus das wahre Wesen des Schönen zu begründen, jener nicht, weil ihm die Idee des Uebersinnlichen, Geistigen als der freien Entelechie des Stoffs mangelt, dieser nicht, weil er die Bedeutung und Realität des Stoffs mißkennt. In dem Urprinzip muß daher die wahre Philosophie, wenn in ihm und aus ihm das Schöne seine letzte Bewährung und Begründung finden soll, beides setzen: Stoff und Geist, und zwar als gleich wesentliche, jedoch nicht als gleich werthvolle Potenzen, sondern so, daß der Geist als die den Stoff beherrschende und frei beseelende Macht, der Stoff nur als Daseyns- und Erscheinungsform des Geistes gedacht wird. Mit andern Worten: die Philosophie, nachdem sie sich lange Zeit hindurch in dem Gegensatz des Idealismus und Realismus bewegt hat, ohne innerhalb desselben zur vollen Erkenntniß des Seyenden gelangen zu können, muß endlich auch im ästhetischen Gebiete mit vollem, klarem Bewußtseyn zum Realidealismus sich erheben. Von diesem Begriff des Urprinzips aus wird dann auch erst die Schöpfung begreiflich, jedoch

nicht, wie Eckardt sich ausdrückt, als ein Prozeß der Entlassung von Natur und Geist aus Gott, zu dessen ewigem, unveränderlichem Wesen sie ja gehören, vielmehr als ein Akt der Selbstoffenbarung Gottes in seiner ewigen Lebensfülle unter der Form des Neben- und Nacheinander.

Viel Vortreffliches und Beherzigenswerthes enthält auch, was der Verf. über das Verhältniß des Schönen zum Guten, die sittliche Wirkung der Kunst, die Tendenzpoesie, das Lesen dichterischer Werke, die Verschiedenheit der Künste u. A. vorträgt. So hoch der Verf. die ästhetische Bildung stellt, so ist ihm doch mit Recht die ethische, die Kräftigung des Charakters und der Gesinnung, das höchste Ziel, und er verlangt deßwegen, daß wir das vom Altare der Poesie geraubte Prometheusfeuer in das Leben übertragen und ein Drama leben sollen. Für den Künstler als solchen müsse zwar das Gesetz der Schönheit das höchste seyn, aber dieß hindere nicht, daß er eine hohe, die Menschheit leitende Idee zum Mittelpunkte seiner Schöpfung mache. Solch' eine Idee müsse aber dann sein Werk innerlich durchziehen, in allen Theilen desselben zu belebendem Blute verarbeitet, nicht blos, wie Gottschall erinnert, äußerlich als Phrase, als Etikette an dasselbe angeheftet seyn. Vielmehr müsse die Idee in ihren Trägern und Bekämpfern zu Personen werden und in ihnen in Leidenschaften sich umgestalten. Mit Treitschke vertheidigt er darum auch die Dichter, welche das Edle und Tüchtige einer von politischen Ideen durchaus beherrschten Zeit begeistert empfinden, und fragt die Anhänger jener abstrakten Aesthetik, welche immer versichern, der Dichter könne nur Reinmenschliches schildern, ob staatliche Stoffe unmenschlich seyen, ob nicht in großen politischen Stoffen die Leidenschaften in gewaltigen Formen auftreten? Wie aber hiernach dem Verf. das Ethische höchster Lebenszweck ist: so findet er umgekehrt in der Poesie eine das Leben verklärende, seine Prosa aufhebende Macht. Die Poesie zieht nach ihm nicht vom Leben ab. Wer so spricht, hat nur falsche sentimentale Mondscheinmenschen im Auge. Für das ächtpoetische Gemüth giebt es keine Lebenspflicht oder Ar-

heit, die ihm als Prosa erscheint. Nur eine gemeine Denkart ist prosaisch. Gegen diese schützt gerade ein weiser Genuß der Dichtkunst.

Wir brauchen nicht erst zu versichern, daß wir mit diesen Ansichten einverstanden sind, da wir uns in ähnlichem Sinn bereits vor Jahren in unserer Zeitschrift (Bd. XXXV. Hft. 2.) des Näheren ausgesprochen haben. Nur möchten wir hinzusetzen, daß in der Seele des Dichters nicht zuerst die Idee in ihrer Allgemeinheit für sich sich bilde und er erst hintennach hiezu die konkreten Personen als Träger sucht, sondern daß beides ursprünglich im dichterischen Geiste eins ist, die Idee und ihre Konkretion, Gedanke und Anschauung, während erst wir es sind, die hintennach beides in der Reflexion vollkommen scheiden.

Die Darstellung des Verf. reicht in den bis jetzt erschienenen Vorträgen nur erst bis zur Eintheilung der Künste und bis zu den Grundelementen der Baukunst. Er nimmt seine Eintheilung vom Künstler her und unterscheidet eine bildende, empfindende und dichtende Phantasie. Hiernach ist ihm die Poesie die höchste, weil geistigste und vielseitigste Kunst, allein alle Künste sind ihm doch gleichberechtigt und jede in ihrer Art ein Höchstes. Wer erreichte — ruft er aus — die Plastik in der Gestaltung des Menschen, wer die Musik im wortlosen Malen der wortlosen Empfindung? Wir stimmen hierin mit E. überein, möchten aber doch der auch von ihm beliebten, gewöhnlichen und aufsteigenden Darstellung die herabsteigende ergänzend zur Seite stellen. Liegt denn nicht schon dem Gemälde, der Statue ein innerliches dichterisches Phantasiebild zu Grunde, und wenn es allerdings auch eine wortlose Musik giebt und eben dieß die relative Selbständigkeit der Musik offenbart, beweisen nicht dennoch die Texte der Opern und die Lieder, welche die Tonkünstler ihren Kompositionen zu Grunde legen, jene Herrschaft, welche die Dichtkunst im ganzen Gebiete der Künste übt? Wir können daher auch die Betrachtung umkehren und sagen: die verschiedenen Künste sind ebenso viele Stufen der Verleiblichung des Idealen. Denn in der Poesie gelangt das Ideale zur sprach-

lichen Darstellung, welche selbst in uns erst die bloße **Vorstellung** des Ideals erweckt; in der Musik bewegt es das ganze intensive **Gefühl**, und in den bildenden Künsten gestaltet es sich aus zur materiellen, körperlichen **Anschauung**.

Zu unserm großen Bedauern haben politische Bestrebungen den Verf. aus seinem Wirkungskreise in Karlsruhe gerissen. Uns erschien dieser Wirkungskreis, der es dem Verf. ermöglichte, vor einem hochgebildeten Zuhörerkreise in der Hauptstadt eines freisinnigen deutschen Staats die höchsten Ideen vorzutragen, nicht allein als persönlich beneidenswerth, sondern auch als ganz geeignet, der wahren, freien und doch zugleich das religiöse Gemüth befriedigenden Philosophie die Bahn in's öffentliche Leben zu brechen. Wir hoffen nun wenigstens, daß durch den bedauerlichen Konflikt die Fortsetzung des Werks selbst nicht unterbrochen werde.

Wirth.

Programm des K. Gymnasiums zu Bromberg: Ueber die Vernunftgründe für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Von Dr. J. H. **Deinhardt**, Director des Gymnasiums. Bromberg 1863. Buchdr. Fischer.

Der Verf., welcher eine gründliche philosophische Durchbildung seines Geistes in durchaus klarer, lichtvoller Darstellung offenbart, sucht den Glauben an die individuelle Fortdauer der menschlichen Seele nach dem Tode des sinnlichen Leibes vom Standpunkte der empirischen Psychologie aus und zwar dadurch zu begründen, daß er in jeder menschlichen Seele Wesenheiten und Thätigkeiten nachweist, die etwas wesentlich Anderes sind, als das Naturleben, und daher auch den Processen des Naturlebens, wozu der Tod gehört, nicht unterworfen seyn können. „Der Tod — führt er aus — trifft nur dasjenige, was wir das Sinnliche, Materielle, der Naturnothwendigkeit Unterworfene oder das Außereinanderseyende nennen; er besteht in der Vernichtung des individuellen sinnlichen Organismus, in welchen die einfachen chemischen Stoffe verklärt waren. Die Seele aber ist immateriell, übersinnlich, ein freies, in sich seyendes Wesen.

Ihr kommt die Kraft des Selbstbewußtseyns, die Fähigkeit sich von sich selbst zu unterscheiden und sich selbst zum Gegenstand zu machen, das Beisich- und Insichseyn zu. Diese Thätigkeit des Selbstbewußtseyns ist keine sinnliche Kraft und überhaupt nichts Sinnliches. Sinnlich ist, was durch die Sinne wahrgenommen wird, und in jeder sinnlichen Wahrnehmung ist stets ein Dualismus vorhanden zwischen dem Empfindungsorgan, welches empfindet, und dem äußern, fremden Gegenstand, welcher empfunden wird. Das selbstbewußte Ich aber als solches hat nicht einen andern, von ihm unterschiedenen Gegenstand sich gegenüber, sondern es ist sich selbst Gegenstand. Der Dualismus also, auf welchem jede sinnliche Empfindung beruht, ist im Selbstbewußtseyn aufgehoben. Jede Materie, selbst die vollkommenste des thierischen Organismus, ist räumlich in sich geschieden und besteht als ein Nebeneinander. Der Kopf nimmt räumlich einen andern Ort ein als der Rumpf, und dieser wieder einen andern als die Glieder u. s. f.; alle Theile hängen wohl zusammen, aber sie sind und bleiben doch räumlich von einander geschieden. Das Ich dagegen, welches das Subject des Selbstbewußtseyns bildet, ist von dem Ich, welches den Gegenstand desselben ausmacht, nicht räumlich geschieden, sondern es ist ein und dasselbe Ich, welches sich in sich selbst unterscheidet. So triumphirt die selbstbewußte Thätigkeit über das räumliche Nebeneinander; sie triumphirt aber auch über das zeitliche Nacheinander, indem das Ich in aller seiner zeitlichen Entwicklung doch aller seiner frühern Zustände bewußt bleibt und sie in sich hat, somit das Ewige mitten in der Zeitlichkeit ist. Allerdings entsteht das Selbstbewußtseyn erst in der Zeit und wird zeitweise (während des Schlafs) verdunkelt; und zwar erwacht das Selbstbewußtseyn erst durch das Mittel der sinnlichen Thätigkeit. Aber der körperliche Organismus ist hiebei nur ein dienendes Mittel und Werkzeug, um das Anfangs in uns schlummernde Seelenprincip zu einem selbständigen Fürsichseyn zu bringen, worauf dann das körperliche Organ als unnütz bei Seite geworfen und der verdienten Vernichtung Preis gegeben wird. In

dem ganzen Naturorganismus wird immer das Niedere als Mittel für das Höhere verwendet. Das höchste Ziel des Naturlebens auf Erden ist aber der Mensch, und der Zweck des Menschenlebens, für welchen das gesammte Naturleben benutzt wird, ist das Uebernatürliche, Uebersinnliche oder Immaterielle zur größtmöglichen Entwicklung zu bringen. Den Wechsel zwischen Schlafen und Wachen theilt der Mensch mit dem Thiere, aber im Menschen wird er doch etwas ganz Anderes, als er beim Thiere ist, nämlich zu einem Mittel, um das Selbstbewußtseyn und alle seine Thätigkeiten zu erfrischen und zu stärken. Es wirken daher auch in den menschlichen Schlaf geistige Kräfte hinein, wie wir dieß ganz besonders im Somnambulismus sehen, in welchem die schlafwache Seele in wunderbarer Weise Zeit und Raum überspringt."

Der Verfasser zeigt sodann weiterhin, wie der Geist auch im Erkennen sein übersinnliches Wesen offenbart. „Die allgemeinen Vorstellungen, Begriffe, Ideen — führt er aus —, wie z. B. der Begriff der Pflanze, sind nichts Sinnliches, Einzelnes, sondern in ihrer Allgemeinheit fassen sie zwar eine Klasse von materiellen Individuen unter sich, sind aber selbst über alles Einzelne erhaben; die ethischen Ideen insbesondere bezeichnen das allgemeine Wesen aller menschlichen Handlungen, die so sind, wie sie seyn sollen. Die allgemeinen Vorstellungen oder Ideen können daher der Seele auch nicht von Außen kommen, sondern das menschliche Individuum ist der Schöpfer seiner Ideen und stellt seine Wesenheit in den Ideen ebenbildlich dar. Die allgemeine Intellectualwelt gehört deßwegen auch der Seele als lebendiges Eigenthum an. Sie wird durch die Seele täglich erweitert und vertieft und von dem Lichte des Göttlichen immer mehr durchleuchtet; das Reich der Ideen ist unendlich und seine Entwicklung geht ins Unendliche."

Auch in den übrigen Kräften der Seele, insbesondere in der künstlerischen Phantasie, in dem freien Willen, der seiner Form nach die Möglichkeit ist, sich aus sich zu Allem zu bestimmen, und als sittliche Thätigkeit als das freie Wollen

des Allgemeinen, der allgemeinen Interessen sich erweist, und den letztern seine sinnlichen, individuellen Triebe zum Opfer bringt, — auch in ihnen weist der Verf. die immaterielle, übersinnliche, ewige Wesenheit des Geistes nach. Ist aber — schließt er — die menschliche Seele von dieser Art, so kann der Tod keine Vernichtung, sondern nur ein wünschenswerther Befreiungsprozeß der Seele seyn.

Mit der gründlichen und wahrhaft philosophischen Ausführung des Verf., von welchen wir im Vorstehenden die Grundzüge gegeben haben, können wir nur einverstanden seyn. Die Entwicklung seiner Ansichten ist ein Beweis davon, daß er ein Kenner der Philosophie in ihrer bisherigen Entwicklung ist. Er hat die Blüthe der griechischen Philosophie, die platonische Anschauung, mit den Ideen der deutschen Speculation in seinem Bewußtseyn verbunden, und eben diese Ideen bis zu jener Tiefe fortgebildet, in welchen sie die höchsten, ewigen Wahrheiten nicht mehr negiren, sondern erhellen und erhärten. Schriften, welche, in einem solchen philosophisch durchgebildeten Geiste geschrieben, über einzelne wichtige Probleme der Forschung sich verbreiten, sind heutzutage ganz besonders an der Zeit; sie dienen dazu, das seichte materialistische Gerede vor den Augen der wahrhaft Denkenden in seiner ganzen Richtigkeit bloszulegen, und höchst erfreulich ist das Streben, schon den jugendlichen Geist der Gymnasiasten bei ihrem Uebertritt in das Universitätsleben mit einem Schatze tiefsinniger Ideen auszustatten, der sie vor der Leerheit eines seichten, von den ewigen Wahrheiten abführenden Denkens beschützen kann, resp. muß. Dennoch glaube ich, daß das von Deinhardt Entwickelte einer Berichtigung, beziehungsweise Ergänzung bedarf. Einmal fragt es sich, ob sich ein individuelles Fortleben der Seele ohne irgend ein materielles Organ denken lasse. D. sagt, daß der körperliche Organismus, den wir an uns tragen, nebst allen sinnlichen Thätigkeiten desselben nur ein dienendes Mittel und Werkzeug sey, um das Anfangs in uns schlummernde Seelenprincip zum selbständigen Fürsichseyn zu bringen, worauf dann das körperliche Organ als

unnütz bei Seite geworfen und der verdienten Vernichtung preisgegeben werde. Es ist dieß allerdings richtig und gilt von dem grobsinnlichen d. i. aus den chemischen, ponderablen Stoffen bestehenden körperlichen Organismus des Menschen, welcher sich mit dem Tode in die Atome, aus denen er sich gebildet hat und fortwährend bildet, wieder zersetzt. Wenn aber D. zugleich behauptet, daß das Insichseyn oder Selbstbewußtseyn des Menschen nicht gewonnen werden könnte ohne die Spannung und Differenz mit der Außenwelt, in welche wir durch die Sinnesthätigkeit getreten sind, so ist diese Spannung und Differenz mit der Außenwelt sicher auch zur fortwährenden Erhaltung des Selbstbewußtseyns nothwendig, weil das Selbstbewußtseyn das Bewußtseyn der Differenz des Ich von der Außenwelt fortwährend in sich schließt. Soll daher ein Fortleben der Seele mit Selbstbewußtseyn nach dem Tode gedacht werden, so muß auch angenommen werden, daß ihr nach dem Tode ein (höheres) sinnliches Organ, mittelst dessen sie reell von der Mitwelt geschieden ist, zukommen werde. Es nehmen auch in der That die bedeutendsten Physiologen und Psychologen unsrer Zeit auf Grund der vorliegenden physiologischen und psychologischen Thatsachen an, daß schon im jetzigen grobsinnlichen Organismus ein höheres sinnliches und unmittelbares Organ oder Medium des Seelenlebens, ein imponderables Fluidum, enthalten sey, und der Gedanke liegt daher nicht ferne, daß eben dieses aus der feinsten, ideellsten Materie bestehende Seelenorgan das Medium des Fortlebens und Fortwirkens der Seele in einer höhern Weltsphäre seyn werde. Ueberhaupt wird durch den Tod auch die Materie nicht vernichtet, sondern auch sie dauert fort, und wir sind daher zu dem Schlusse berechtigt, daß, wenn der Tod nicht einmal ein einziges Stoffatom zu vernichten vermag, er noch viel weniger den Geist zerstören könne. Endlich setzt die Verpflanzung der Seele nach dem Tode in die ihr angemessene Weltsphäre das Seyn einer selbstbewußten, nach ethischen Zwecken die Welt ordnenden Gottheit voraus, und die psychologische Begründung des Unsterblichkeitsglaubens, welche D. ausführt,

führt, wie übrigens der Verf. sicher nicht mißkennen wird, auf die metaphysische und zwar theistische Gottesidee zurück, in welcher sie selbst ihren letzten Halt und ihre tiefste Begründung findet.

Wirth.

Johannes Scotus Erigena. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Theologie im Mittelalter von Dr. Johannes Huber, Prof. d. Philos. a. d. Universität München. München Lentner (Stahl) 1861.

Nachdem der Verfasser im J. 1859 mit seinem gehaltreichen, tieferes Verständniß anbahnenden Werke: Die Philosophie der Kirchenväter, hervorgetreten war, bereicherte er bereits im J. 1861 die philosophische Literatur durch die vorliegende Monographie über Joh. Scotus Erigena. Das Werk zerfällt in vier Capitel: 1) die Anfänge der Wissenschaft im Mittelalter, 2) Leben und Schriften des Joh. Scotus Erigena, 3) die formalen Voraussetzungen des Systems, 4) die Entwicklung des Systems.

Die Schilderung der Anfänge der Wissenschaft im Mittelalter kann als eine wohlgelungene und befriedigende bezeichnet werden. Es wird in der Charakteristik dieser Zeit bezüglich der wissenschaftlichen Bestrebungen bis zum Auftreten des Scotus Erigena kein wesentlicher Zug vermißt. Die Untersuchungen des 2ten Capitels über das Leben und die Schriften des J. Sc. Erigena verdienen vom Standpunkte der historischen Kritik die vollste Anerkennung. Das dritte Capitel beschäftigt sich mit den formalen Voraussetzungen des Systems des Joh. Scotus. Das Wichtigste ist hier die Darlegung seiner Grundsätze über das Verhältniß von Vernunft und Autorität, welche gründlich ausgeführt erscheint. Es ist bemerkenswerth, daß Scotus Erigena nicht die Kirche, sondern die h. Schrift als die Trägerin der Autorität angiebt. Indessen gelten ihm Vernunft und Autorität nur als zwei verschiedene Formen, unter denen dieselbe Wahrheit vermittelt werde. Der Verf. zeigt sehr gut, daß Scotus E. trotz seiner Hochstellung der Autorität der h. Schrift doch der Vernunft den Vorrang einräumt, daß er sich eben als specula-

tiven Mystiker charakterisirt, wenn er nur der inspirirten Vernunft jene hohe Stellung eingeräumt wissen will. Mit Recht findet der Verf., daß Erigena's Erklärungen über das Verhältniß von Vernunft und Autorität nicht völlig klar gedacht, so wie auch nicht ohne allen Widerspruch sind. „Wir begegnen darin einerseits den Aussprüchen der Glaubensdemuth, andererseits aber wieder dem Durchbruch eines im Werden begriffenen stolzen und kühnen Selbstbewußtseyns, das aber immer wieder durch die Reminiscenz an das Dogma vom Sündenfall und die dadurch entstandene Trübung der Vernunft, so wie an die Nothwendigkeit der göttlichen Gnade eingeschüchtert wird."

Die Entwicklung des Systems selbst im vierten Capitel darf als in allen Hauptpunkten wohlgelungen bezeichnet werden. Der Verf. zeigt richtig, daß das System des Erigena Monismus ist, ganz durchdrungen von dem Gedanken der Einheit alles Seyns. Aber er zeigt ebenso richtig, daß es darum doch nicht mit den pantheistischen Systemen der reinen Immanenz in eins zusammenfalle. Tragen, bemerkt er, die Aeußerungen Erigena's über die Einheit und das Wesen des Universums auch einen pantheistischen Charakter, und erbleichen und versinken ihm in der Anschauung des Einen göttlichen Seyns alle andern Existenzen, wie im Sonnenglanze die Sterne, so zeigt sich doch sogleich, daß wir es hier, wenn mit Pantheismus, doch mit einer ganz eigenthümlichen Form desselben zu thun haben. Denn Erigena lehrt nicht nur, daß Gott in der Welt werde und all ihr Seyn sey, sondern auch, daß er außer ihr, über ihr und in sich und bei sich sey. Erigena sagt ferner, daß Gott in seiner Schöpfung, in ihrer Totalität sowohl, wie in jedem ihrer Theile ganz gegenwärtig sey, und doch zugleich ganz in sich bleibe. Erigena denkt demnach unleugbar das Seyn als Geist und in der Form eines unendlichen Bewußtseyns. Das Seyn der Dinge ist ihr Gewußtseyn in der göttlichen Weisheit. Alles ist im göttlichen Verstande enthalten. Es ist nur ein Seyn und dieses eine Seyn zerfällt in Ursache und Wirkung. Demnach ist es thätiges, lebendiges Seyn. Die Form dieses Seyns ist die

Form des Bewußtseyns oder des Geistes, so daß sich Ursache und Wirkung in ihm wie Wille und That, wie Denken und Gedanke verhalten. Das Seyn ist ein lebendiger, d. h. ein wollender und denkender Geist, und dieser eine unendliche Geist ist Gott. Die Schöpfung ist nur ein Schöpfen aus dem Born und der Fülle des eigenen göttlichen Lebens. Der göttliche Geist, den Weltgedanken denkend, denkt darin nur sich selbst, und nur so als in seiner Natur gegründet, aus ihr hervorbrechend und mit ihr identisch, ist erst die Welt ein adäquates Objekt für sein Auge. Gott ist aber nicht nur Ursache, sondern auch Ziel und Zweck seiner Gedanken und Thaten. So verendlicht sich auch Gott in der Schöpfung nicht, weil nicht die Creatur, sondern er der Zweck derselben ist, er realisirt und verherrlicht sich nur in ihr, wie der Künstler in seinen Werken. In solchen Zügen charakterisirt der Verfasser richtig und geistreich zugleich den Grundgedanken der Lehre des Erigena.

Wenn der Verfasser dazu fortgeht, Erigena einer Anschauung des Universums huldigen zu lassen, welche die nachkantische Philosophie in Fichte, Schelling und Hegel sich zum Problem gemacht habe, nämlich das Absolute nicht bloß als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken, so geht doch der Standpunkt Erigena's über den Fichte's, Schelling's und Hegel's damit bestimmt hinaus, daß Erigena die Persönlichkeit Gottes entschieden fest hält, wie auch der Verf. im Grunde nicht verkennt. In Bezug auf Hegel erklärt er dieß ausdrücklich, wenn er sagt: „Aber Erigena's Begriff vom Seyn als eines unendlichen Geistes unterscheidet sich wesentlich von Hegel's Auffassung, der in der Weltwirklichkeit, in der Natur und Geschichte bereits die beiden Hemisphären des Universums als gegeben annimmt, die objektive und subjektive Seite, den prometheischen (den schaffenden und voraus denkenden) und den epimetheischen (den nachdenkenden und erkennenden) Gedanken. Bei Erigena ist in der Weltwirklichkeit noch nicht das Seyn beschlossen und das All gegeben, sondern über ihr, sie tragend und umfassend, erhebt sich die göttliche

Persönlichkeit, die sich selbstbewußt besitzt und in ihrem Selbstbewußtseyn auch die Welt umschließt. Damit eben ist das Seyn erst wahrhaft als Subjekt gedacht; denn das Auge der menschlichen Wissenschaft ist seiner Objektivität nicht congruent, und so wäre, wenn sie für das Bewußtseyn des Universums genommen würde, dieses nicht Selbstbewußtseyn und sich nicht mit sich selbst in die intensivste Einheit desselben zusammennehmend. Es ist aber auch zugleich erst in jener Fassung wahrhaft als Geist gedacht; denn der Geist ist eben dadurch charakterisirt, daß er über sich selbst transscendirt und damit sein ganzes Seyn zu einem Objekte für sich herabsetzt. Mit der späteren Lehre Schelling's aber steht der Standpunkt des Erigena in der tiefsten Verwandtschaft. Es ist ganz im Sinne Schellings gesprochen, was der Verf. über die Frage vorträgt, ob Erigena's Lehre als Pantheismus oder als Theismus zu bezeichnen sey. Räumt man dem Verf. ein, daß die Lehre, die man gewöhnlich Pantheismus nennt, und welche die Weltwirklichkeit für Eins und Alles und darum mit dem Absoluten für identisch erklärt, als Immanenzlehre richtiger Pankosmismus genannt würde, so folgt allerdings, daß Erigena's Lehre nicht unter diese Kategorie fällt und in diesem Sinne nicht Pantheismus ist. Der Gedanke der Einheit alles Seyns ist nach dem Verfasser in Uebereinstimmung mit dem späteren Schelling eine Vernunftnothwendigkeit; aber es ist keine Vernunftnothwendigkeit — was der Pantheismus immer übersieht — diese Welt als alles Seyn zu denken. Nur durch den Pantheismus hindurch geht dem Verfasser mit Schelling der Weg zur wahrhaften Erkenntniß des Absoluten, zu einem philosophischen Theismus. Die Philosophie der Gegenwart ist bei diesem Wendepunkte angekommen, wo der Pantheismus in Theismus übergeht. Erigena gilt dem Verf. als derjenige älteste Philosoph des christlichen Abendlandes, der zuerst diese Idee des Universums gewann und in seinem System auszusprechen versuchte, und darum ist ihm dieses System nicht Pantheismus, sondern Theismus in dem Sinne, daß nur Ein

Seyn und zwar nur das göttliche ist, welches aber in der Form des Geistes besteht.

Von diesem Standpunkte aus stellt nun der Verf. mit gründlicher Quellenkunde, mit eindringendem Geistesblicke, mit Klarheit und in ansprechender Form die gesammte Lehre des Erigena dar. Er ordnet sie zweckmäßig nach der Eintheilung Erigena's in vier Abtheilungen: Theologie, die Idealwelt, Kosmologie, Eschatologie und Teleologie. Neben der Trefflichkeit gründlicher Auffassung und tiefen Verständnisses läßt es der Verfasser aber auch an scharfsinniger Kritik nicht fehlen, welche sich in allen Abtheilungen geltend macht und öfter zu überraschenden und wichtigen Ergebnissen führt. Seine Anerkennung der Genialität Erigena's und der Tiefe vieler seiner Ideen ist daher frei von Ueberschätzung und verträgt sich vollkommen gut mit seiner scharfsinnigen Enthüllung vieler Fehler und Irrungen des gleichwohl bedeutenden Mannes. Treffend bemerkt z. B. der Verf. (S. 251): „Erigena ist überhaupt nicht im Stande seinen Idealismus klar zu formuliren und allseitig in seinen Consequenzen zu entwickeln; — es würde dieß eine weit größere Reife des philosophischen Denkens bei ihm bedingen, als wir, seiner historischen Stellung Rechnung tragend, von ihm fordern dürfen; dazu kommt aber noch, daß einer reinen Durchführung desselben auch seine Beziehung zur Kirchenlehre hinderlich ist. Man wird bei ihm zwischen den Zeilen lesen können und ein exoterisches und esoterisches Verständniß unterscheiden dürfen; aber dasselbe wurde von ihm selbst nicht auseinandergehalten, sondern schmolz ihm zusammen, woraus denn manche Widersprüche und Ungereimtheiten in seinem Systeme entspringen. Er besitzt die tiefsten und kühnsten philosophischen Anschauungen, aber er erschrickt gleichsam, wenn er ihre Consequenzen erblickt und darin einen Widerspruch gegen das Dogma wahrnimmt. Er flüchtet dann immer wieder in das letztere zurück, seine philosophischen Ideen theologischen Anschauungen anbequemend."

Nicht weniger gründlich und lehrreich sind die Nachweisungen am Schlusse des Werkes über die Quellen des Erigena

und die Schicksale seiner Lehre. Die vorliegende Monographie ist einer der gründlichsten und bedeutendsten Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie im Mittelalter.

Fr. Hoffmann.

Die drei Motive und Gründe des Glaubens, von Gustav Theodor Fechner. Leipzig, Druck und Verlag von Breitkopf und Härtel, 1863. VI S. u. 256 S. 8.

Zu den bedeutenderen Schriftstellern, welche in unserer Zeit gegen den Materialismus auftreten, gehört ohne Zweifel der Verfasser obiger Schrift. Auch in ihr zeigen sich, wie in seinen übrigen Schriften, Nanna, Zend Avesta, über das höchste Gut, die Seelenfrage u. s. w. geistvolle Aperçus, scharfsinnig entwickelte neue Gesichtspunkte, in mehr volksthümlicher, für größere Leserkreise bestimmter, als in streng wissenschaftlicher Weise durchgeführt. Dabei fehlt es indeß häufig an wissenschaftlicher Bestimmtheit, Entwickelung und Begründung und nicht selten ist anstatt des philosophischen das dichterische, anstatt des wissenschaftlichen das Glaubenselement überwiegend. Keinem Schriftsteller muß darum mehr, als dem genannten, eine genaue Entwickelung des Verhältnisses von Glauben und Wissen anliegen, abgesehen davon, daß es schon das Interesse der Wissenschaft verlangt, die Gränzen des Glaubens- und Wissensgebietes wissenschaftlich festzustellen und darnach die Frage über das Verhältniß beider Gebiete befriedigend zu lösen. Eine Aufgabe, welche die Philosophie von Immanuel Kant an beschäftigt und vielfach zu wichtigen Ergebnissen geführt hat.

Der rühmlichst bekannte Herr Verf. geht bei Behandlung dieser Aufgabe auf die letzte Wurzel des Glaubens zurück. Auch hier wird die Erörterung mehr in volksthümlicher Weise für ein großes Publikum, als in wirklich wissenschaftlich befriedigender Entwickelung durchgeführt.

Die Schrift ist, wie der Hr. Verf. sagt, aus „dem Nachdenken erwachsen, was das Rechte und die Gewähr des Rech-

ten in Glaubenssachen sey." Dieses soll gefunden werden durch eine Erforschung der Motive und Gründe des Glaubens. Das „Gemeinsame der Motive und Gründe" wird zum „Princip" vereinigt. Es sollen aber die Gründe des Glaubens nicht den Gelehrten, sondern „Allen zugänglich und eingänglich gemacht werden. Man will „den Glauben lehren, den Glauben erbauen, ohne daß es der Gelehrsamkeit der Lehrbücher oder der Voraussetzung der Erbauungsbücher bedarf." Immerhin aber wird die Wissenschaft ein Buch zu prüfen haben, welches für Alle bestimmt ist und so wichtige Fragen, wie die in ihm angeregten und behandelten, zum Gegenstande einer gemeinverständlichen Erforschung macht.

Die Reichhaltigkeit der Schrift geht aus einer übersichtlichen Darlegung ihres Inhaltes hervor. Sie umfaßt in zwölf Abschnitten 1) Glauben und Wissen im Allgemeinen (S. 1—17), 2) das Glaubensgebiet im engern Sinne (S. 18—24), 3) Motive und Gründe (Principien) des Glaubens im Allgemeinen (S. 25—37), 4) historisches, praktisches und theoretisches Princip des Glaubens im Allgemeinen (S. 38—48), 5) das historische Princip (S. 49—81), 6) das praktische Princip (S. 82—134), 7) das theoretische Princip (S. 135—220), 8) Stellung einer exacten Lehre von Leib und Seele (mit Rücksicht auf die Nervenfrage) zu den Glaubensfragen (S. 221—229), 9) Frage, wie der Glaube zuerst an die Menschheit kam, und wie die Motive und Gründe für den Glauben an das Daseyn Gottes in dem Daseyn Gottes wurzeln (S. 230—241), 10) der orthodoxe und freie Standpunkt (S. 242—248), 11) Rückblick, Ueberblick, Vorblick (S. 249—253), 12) Schluß (S. 254—256).

Ohne Bestimmung dessen, was der Glaube ist, kann eben so wenig sein Verhältniß zum Wissen, als das Motiv und der Grund des Glaubens entwickelt werden. „Wie alle Allgemeinbegriffe, heißt es S. 1, kann man Glauben in verschiede-

ner Weite und Weise fassen." Deshalb soll nicht „gestritten" werden, wie der Glaube „zu fassen" sey, sondern nur erklärt, was der Hr. Verf. „unter diesem Namen verstehen und betrachten will." Gewiß stößt dem Denkenden schon über die Art dieses Verfahrens ein begründeter Zweifel auf. Genügen kann eine Erörterung dem Denker nur dann, wenn man von einer richtigen Feststellung des Begriffs des zu erörternden Gegenstandes ausgeht, unmöglich aber dann, wenn dieselben Begriffe in verschiedener Weite und Weise der Fassung genommen werden, wenn der Eine unter dem Begriffe dieses, der Andere etwas Anderes versteht. Der richtig gefaßte Begriff hat nur eine Weite und eine Weise der Fassung. Diese Fassung aber kann nur von der Wissenschaft ausgehen; denn nie wird man glauben, immer wird man wissen, was der Begriff ist. „Wollte ich, sagt der Hr. Verf. S. 2, freilich eine Metaphysik des Glaubens schreiben, so müßte ich nach allen Seiten tiefer in Begriffszusammenhänge eingehen, bis zum Abgezogensten zurückgehen, vom Letzten ausgehen, als wenn es das Erste wäre. Aber wozu könnte es führen? Nachdem mir geschienen, daß alle Metaphysik, Mystik und Mythik des Glaubens vielmehr in das Dunkel als aus dem Dunkel führt, unterlasse ich es, in ihre Tiefe einzugehen. Was wir suchen, liegt über dieser Tiefe." Wie anders aber kann das Wesen des Glaubens erkannt werden, als durch die Wissenschaft? Allerdings muß man „wenn man etwas richtig erfassen will, bis zu seinem Letzten zurückgehen. Es darf bei der Feststellung des Begriffs durch die Wissenschaft nicht gefragt werden, wohin sie führen soll, und demnach die Begriffsbestimmung der Wissenschaft deshalb verworfen werden, weil uns das nicht genehm ist, wohin jene führt. Nicht nach den Resultaten einer Begriffsbestimmung muß man diese modeln, sondern umgekehrt können die Resultate nur dann richtig seyn, wenn man von dem richtigen Begriffe ausgeht. Man kann den Glauben metaphysisch untersuchen, indem man die durch die Metaphysik des Glaubens gewonnenen Ergebnisse für einen größern Leserkreis verständlich darstellt, ohne deshalb eine

förmliche Metaphysik des Glaubens geben zu müssen. Auch kann man Metaphysik, Dogmatik, Mystik und Mythik nicht zusammenwerfen. Denn die Metaphysik allein hat es mit dem Begriffe und dem letzten Erkenntniß- und Seynsgrunde zu thun, während die Dogmatik als solche nur Begriffe der Auctorität, sehr häufig nur als Worte gebraucht, die Mystik nur Gefühle ohne Begriffe, die Mythik erst von der Wissenschaft auf ihr letztes Wesen zurückzuführende Symbole oder sinnbildliche Zeichen hat.

Wenn die Metaphysik zu dem Resultate führt, daß man über gewisse vermeintlich wißbare Dinge nichts Gewisses weiß, so ist dieses vermeintliche Dunkel gerade die Helle, wie solche der Wissenschaft durch Kant's Kritik der reinen Vernunft geworden ist. Ein solches Resultat des Nichtwissens ist aber nicht zu verwechseln mit jenem Dunkel der Dogmatik, Mystik und Mythik, wenn diese gerade in dem Nichtbegreiflichen das Wesen und im Begriffe das Unwesen finden wollen.

Unter Glauben „im weitesten Sinne" versteht der Hr. Verf. „ein Fürwahrhalten dessen, was nicht durch Erfahrung oder logischen Schluß, wozu der mathematische gehört, gewiß ist", unter Glauben „im engern Sinne" den „Glauben an die höchsten und letzten Dinge d. i. Gott, Jenseits, höhere geistige Existenzen." Im „engsten und strengsten Sinne des Wortes" ist Wissen ein Fürwahrhalten dessen, was wir „durch unmittelbare Erfahrung", „triftigen logischen Schluß oder den letztern auf Grund der ersteren" für wahr halten. „Principien der Verallgemeinerung des Erfahrenen, „Gesetze", die dadurch „gewonnen werden und die sich in der Erfahrung bestätigen", „pflegt man im weitern Sinne zum Gebiete des Wissens zu rechnen." Daran knüpft sich die Bemerkung, daß an „allem Wissen der Glaube etwas Antheil habe." „Nicht den Glauben zu verbannen, sondern so weit als möglich durch Wissen zu ersetzen", wird als Aufgabe der Wissenschaft angedeutet (S. 9). „Ist nach dem Allen, fragt der Hr. Verf., der Glaube doch nichts weiter, als ein unvollkommenes Wissen? „Das hieße, meint er, das Wesen des Glaubens schlecht erkennen. Vielmehr, wie

das, was wir von einer Sache glauben, stets über das, was wir von ihr wissen, hinausreicht, überreichen auch die Bestimmungsgründe des Glaubens, allgemein gesprochen, die des Wissens und kann die Unzulänglichkeit der letztern, die bei jedem Glauben statt findet, durch andere Bestimmungsgründe ergänzt werden. So zeigt es sich auch, daß durch den Glauben ein Fürwahrhalten der Sache zu Stande kommt, welches an Festigkeit dem, was auf Wissensgründen ruht, oft nicht nachsteht und eine der objectiven Gewißheit des Wissens zwar nicht gleichartige, aber die Wage haltende subjective Gewißheit damit gegeben wird. Das ist eine Gewißheit, welcher das Gefühl, es könne anders seyn, eben so fern liegt, als jener das klare Bewußtseyn, es könne nicht anders seyn, beiwohnt." Nicht nur „die Gründe", „auch die Folgen reichen weit über die des Wissens hinaus." Und doch wird ungeachtet dieser Andeutungen als Erkenntniß das Wissen weit über dem Glauben stehen. Sagt doch der Hr. Verf. selbst, daß das Wissen „objective Gewißheit" gebe und spricht von der „subjectiven Gewißheit" des Glaubens (S. 9 u. 10). Offenbar ist der von Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft (Methodenlehe, II. Hauptstück, III. Abschnitt) gegebene Unterschied zwischen Glauben und Wissen bezeichnender und richtiger, als der von dem Hrn. Verf. angedeutete. Ein Fürwahrhalten, das „nur subjectiv zureichend" ist und „zugleich für objectiv unzureichend gehalten wird", ist nach Kant Glauben, „das sowohl subjectiv als objectiv zureichende Fürwahrhalten das Wissen." Darum nennt Kant die „subjective Zulänglichkeit" „Ueberzeugung" (für den Glaubenden), die objective Zulänglichkeit „Gewißheit" (für Jedermann). Offenbar ist aber ein Fürwahrhalten aus objectiv gültigem Grunde ein begründeteres, als ein solches, das sich nur auf subjective Gründe stützt. Weil das, was wir von einer Sache glauben, über das, was wir von ihr wissen, hinausreicht, „überreichen die Bestimmungsgründe des Glaubens die des Wissens", wie S. 9 behauptet wird, gewiß nicht. Nicht die Sache des Fürwahrhaltens, sondern der Grund desselben

bestimmt den Grad der Gewißheit; dieser aber steht beim Wissen höher, als beim Glauben, weil der objective Grund nothwendig über dem subjectiven steht. Man glaubt nicht in der Mathematik, man weiß; das mathematische Wissen steht darum als Erkennen in seiner Gewißheit höher, als das Glauben. So wenig die Höhe des Gegenstandes über die Gewißheit des Fürwahrhaltens entscheidet, so wenig kann dieses durch die Folgen entschieden werden. Man kann etwas Falsches für wahr halten, und der Gegenstand kann von größerer Bedeutung und die Folge von umfangreicherer Tragweite seyn, als dasjenige, welches objectiv wahr ist und für wahr gehalten wird. Man kann darum für das Zurücktreten des Glaubens gegenüber dem Wissen sich nicht auf die Kreuzzüge, die Züge des Halbmondes, den Papst, die Gründung der Dome und die Klöster berufen. Nur die Gründe entscheiden für den Grad der Gewißheit und eben dadurch für die Höhe des Fürwahrhaltens.

Als Bestimmungsgründe zum Glauben werden die Motive, welche zum Glauben treiben, und die Gründe, welche dazu berechtigen, unterschieden (S. 27). Der „Ausspruch eines Grundes“ ist ein „Argument.“ Motive und Gründe zusammen sind „die Principien des Glaubens.“ Es werden drei Arten von Motiven und Principien unterschieden, das historische, das praktische und das theoretische (S. 29). Das historische wird also formulirt: „Man glaubt, was uns gesagt wird, was vor uns geglaubt worden ist, und um uns geglaubt wird“; das praktische: „Man glaubt, was uns zu glauben gefällt, dient, frommt“; das theoretische: „Man glaubt, was in Erfahrung und Vernunft Bestimmungsgründe findet“ (S. 29). Die „einseitige Abhängigkeit“ des einen dieser Motive von den andern wird nicht nnr zurückgewiesen, sondern „vielmehr bis zu gewissen Gränzen eine Wechselabhängigkeit aller von einander anerkannt.“ Offenbar aber enthält das historische Motiv nichts, was mich den falschen vom wahren Glauben unterscheiden ließe, so wenig als nach der gegebenen Formulirung ein Kriterium der Wahrheit im praktischen Motiv liegt.

Denn man kann auch etwas entschieden Falsches für wahr halten, „weil es uns gesagt wird, weil es vor uns geglaubt worden ist oder um uns geglaubt wird.“ Die tägliche Erfahrung beweist dieses, daß man nach diesem historischen Motiv Jahrtausende lang Dinge für wahr gehalten hat, deren Falschheit die Wissenschaft aus objectiven Gründen erwies. Ebenso verhält es sich mit der von dem Hrn. Verf. gegebenen Formulirung des praktischen Motivs. Wie vieles, das an sich falsch ist und das wir für wahr halten, kann uns als etwas erscheinen, das „uns zu glauben gefällt“, das uns, „wie wir uns ausdrücken“, „dient und frommt“ — und es ist eben doch trotz diesem Gefallen, trotz diesem Dienen und Frommen falsch. Ganz anders dagegen verhält es sich mit dem theoretischen Motiv. Es ist und bleibt der einzige Maaßstab in der Beurtheilung der Wahrheit oder Falschheit des Glaubens. Nur wenn der Glaube in der Erfahrung und Vernunft seine genügenden Bestimmungsgründe findet, hat er in diesen und durch diese seine Berechtigung erhalten. Man glaubt Wahres und Falsches, weil es uns gesagt wurde, weil es Andere vor und um uns glauben und glaubten. Man glaubt Wahres und Falsches, weil man glaubt, daß es uns dient und frommt oder weil es uns gefällt. Kann der Umstand, daß es geglaubt wurde und noch geglaubt wird, daß es uns zu glauben gefällt, daß uns der Glaube dient und frommt, über seine Wahrheit entscheiden? Gewiß nicht, denn alles Dieses kann auch beim falschen Glauben vorkommen. Nur das theoretische Motiv entscheidet hier; denn von dem, was wir glauben, weil es vor uns und um uns geglaubt wird, weil es zu unserm Wohle dient und uns frommt, können wir nur das wahr nennen, wofür wir Bestimmungsgründe aus der Erfahrung und Vernunft haben. Das theoretische Motiv steht also wirklich über dem historischen und praktischen; es giebt den Maaßstab für die Beurtheilung des auf das historische und praktische Motiv gestützten Glaubens. Offenbar müssen die Bestimmungsgründe aus der Erfahrung und Vernunft objective Gültigkeit haben; als solche aber sind

sie Bestimmungsgründe der Wissenschaft. Somit ist schon hiedurch das Fürwahrhalten des Wissens höher als das des Glaubens zu stellen. Die Wissenschaft steht darum über dem Glauben und sie allein kann die Gründe aufstellen, welche den wahren vom falschen Glauben unterscheiden. Das historische und praktische Motiv erhalten ihre Berechtigung lediglich durch den Prüfstein des theoretischen. Jedes der drei Motive, wie sie der Hr. Verf. bezeichnet hat, soll sich zu einem „wahren, in einem Argumente aussprechbaren Grunde erheben lassen" (S. 45). „Jedes der drei Argumente, heißt es S. 45 und 46, reicht für sich hin, den Glauben zu begründen und zu halten, doch nur insofern, als jedes zum Hauptgesichtspunkt erhoben werden und sich die andern dienstbar machen kann; insofern es aber doch der andern bedarf, und eben so wieder in den Dienst der andern treten kann, erhält der Glaube schließlich doch den vollen Halt nur durch die Einstimmigkeit der drei; man soll ihn also auch nur dadurch für voll begründet halten." Nicht durch ein Princip, sondern durch alle d r e i Principien zusammen soll der Glaube seine Begründung finden. Beim historischen Princip entscheidet „die größere Verbreitung", die „längere Dauer" desselben; man schließt aus den Wirkungen des Glaubens auf dessen Gründe. Wenn aber Verbreitung und Dauer entscheiden, so müßte der katholische, buddhaistische und polytheistische Glaube viel höher und der Wahrheit näher stehen, als der evangelisch-protestantische, weil jene Formen des Glaubens auf eine größere Verbreitung und längere Dauer Anspruch machen können. „Je mehr der Glaube sich verbreitet, heißt es S. 63, und je länger er dauert, desto mehr Gelegenheit wird er bieten und finden, seine Einstimmung oder seinen Widerstreit mit der Natur der Dinge und der Menschen zu entwickeln und zu bewähren; die wichtigsten Wirkungen und Folgen desselben können sich sogar erst nach Maßgabe seiner Verbreitung und Dauer entwickeln. Aus der Einstimmung wird eine Begünstigung f ü r, aus dem Widerstreit eine Gegenwirkung g e g e n seine fernere Verbreitung und längere Erhaltung hervorgehen müssen, die mit der Ver-

breitung und Dauer wächst. Mit einem Worte, es ist das Verhältniß zum theoretischen und praktischen Princip, was den definitiven Erfolg bestimmt. Das historische Princip kommt an sich dem schlechten und guten, wahren und falschen Glauben gleich zu statten" u. s. w. Aber gerade dieser Umstand zeigt die vollständige Abhängigkeit des historischen Princips von dem theoretischen; denn nicht die Dauer, nicht die Verbreitung des Glaubens unter den Völkern, sondern die Uebereinstimmung des Glaubens mit den aus Erfahrung und Vernunft hervorgegangenen Bestimmungsgründen entscheidet: der Glaube des historischen Princips wird nur durch die Uebereinstimmung mit dem theoretischen wahr, durch den Widerspruch gegen dasselbe falsch. Nicht die Geschichte entscheidet, sondern die eigene aus Erfahrung und Vernunft hervorgegangene Einsicht. Das theoretische Princip wird dagegen durch den Widerstreit gegen das historische nicht falsch. Denn wenn etwas als Glaube weder lange gedauert, noch sich weit verbreitet hat, aber mit allen Bestimmungsgründen der Erfahrung und Vernunft übereinstimmt, so bleibt es deshalb doch wahr und der Widerstreit gegen die Dauer und Verbreitung entscheidet nicht für die Falschheit des Glaubens. Ein Beweis, daß das sogenannte historische und das theoretische Princip des Glaubens nicht auf gleicher Stufe als Kriterien stehen. Man könnte mit dem Hrn. Verf. im historischen Argumente aus der Wirkung der Gründe auf das Vorhandenseyn der Gründe zu schließen berechtigt seyn, wenn die Allgemeinheit und die lange Dauer des Glaubens wirklich Gründe wären, welche zum Schlusse auf die Güte des Glaubens berechtigten. Man kann aber von der Quantität oder dem Umfange der Masse von Menschen und Zeiten nicht auf die Qualität, die Beschaffenheit des Glaubens, schließen. Dieses könnte man nur dann, wenn bei der Mehrzahl der Menschen eine verständige und richtige Auffassung der Glaubensgegenstände vorausgesetzt werden könnte. Dieses ist aber, wie die Geschichte beweist, gerade das Gegentheil. Die falsche Schlußweise von der Quantität auf die Qualität ist die des Romanismus, welcher

die Wahrheit seines Glaubens durch das historische Princip, die Größe der Verbreitung und die Länge der Dauer, beweisen will.

Der Hr. Verf. wendet das historische Princip auf drei von ihm unterschiedene Momente des Glaubens, Daseyn Gottes, Jenseits und höhere geistige Existenzen, an. Allein auch hierin kann, wie überhaupt bei jedem vernünftigen Glauben, nur das theoretische Princip über die Wahrheit oder Falschheit der Glaubenslehren entscheiden. Wenn bei der Beurtheilung des historischen Princips über „den materialistischen Unglauben", wie über den Glauben „der Pietisten", „welcher alles Weltliche, woran sich die Seele erfrischt und erquickt, verwirft", über die „orthodoxe" Lehre mit ihrem „crassen Wunderglauben", „über jede christlich dogmatische überhaupt, welche zugleich der Eingänglichkeit unter den Heiden widerstrebt und unter den Christen selbst den Streit unterhält" (S. 79), abgesprochen wird, so wird mit Recht hervorgehoben, daß es „einen Hauptgesichtspunkt und davon abhängige Gesichtspunkte des Christenthums giebt, wovon sich sagen läßt, sie können nicht nur, sie müssen dereinst allgemein durchdringen, nachdem sie schon Grund gewesen sind, daß das Christenthum durch Judenthum und Heidenthum bis hieher durchgedrungen ist, und welche bei allem Streite der Confessionen und Secten unter den Christen selbst noch eine Einheit unter ihnen forterhalten. Nur wird dieses allgemeine Durchdringen erst dann statt finden können, wenn sie die solidarische Verbindung aufgegeben haben, in der sie mit Dogmen gefaßt werden, die nicht des allgemeinen Durchdringens fähig sind." Aber haben nicht auch diese Dogmen, von denen sich die ewigen Lebenswahrheiten im Laufe der Zeit scheiden sollen, die lange Dauer und die allgemeine Verbreitung für sich, waren es nicht gerade diese Dogmen, welche die Massen am meisten und längsten in Bewegung setzten, und da die objectiven Wahrheiten von den subjectiven Dogmen noch immer nicht geschieden sind, wodurch anders können sie geschieden werden, als durch die Anwendung des theoretischen Princips? Denn nicht ihre Dauer und Verbreitung, nicht ihre Wirkung auf die

Masse, sondern nur ihre Uebereinstimmung mit Erfahrung und Vernunft können hier die Entscheidung geben.

Das praktische Princip ist das Princip des Nutzens, durch welchen der Glaube seine Begründung erhält. Natürlich erscheint hier als das höchste Argument für die Wahrheit des Glaubens der wahre Nutzen. Allein durch das Argument des Nutzens wird der Glaube an die göttlichen Dinge von einem äußern Zwecke abhängig gemacht; er ist nicht seiner selbst, sondern eines Andern wegen da, während doch der wahre Glaube, wie die wahre Tugend, sich selbst Zweck seyn soll. Das Argument gipfelt nach des Refer. Dafürhalten nicht im Vortheile oder Nutzen, selbst nicht im wahren oder der Reflexion auf ihn, sondern einzig und allein in der Sittlichkeit. Die Sittlichkeit wird, wie Kant nachwies, die Grundlage zum Glauben an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit; die Sittlichkeit ist aber, was sie ist, nicht eines äußern Zweckes, sondern ihrer selbst wegen. Wenn der höchste Vortheil auch S. 105 „Heil und Segen" genannt wird, so bleibt doch immer die Beziehung auf den Vortheil die Hauptsache, die eben sowenig entscheidend werden darf, als der Glaube Anderer, von welchem das historische Princip ausgeht. Auch muß über den wahren oder falschen Nutzen, wie über den richtigen oder unrichtigen Glauben Anderer, immer wieder das theoretische Princip oder die Vernunfterkenntniß entscheiden. Ein höherer Gesichtspunkt soll übrigens dadurch gewonnen werden, daß es sich nicht um den Vortheil „im Niedrigen, Engen, Kurzen, Kleinen", sondern nach den „höchsten und letzten Beziehungen handelt." Wie wenig aber der Gebrauch der Bilder zur richtigen Entwickelung genau zu unterscheidender Begriffe dient, zeigt ein hier vom Hrn. Verf. gebrauchtes Bild. „Der Glaube, sagt er (S. 105) füllt nicht den Löffel, nicht den Teller, aber die Schüssel." Das soll sagen: „der Glaube tröstet den Menschen, wo kein irdischer Trost mehr reicht, rettet ihn von Selbstmord und Verzweiflung; aber er giebt dem Hungrigen kein Brod, er füllt nicht den Seckel, er macht kein Vergnügen." Paßt hier das gebrauchte

Gleichniß? Füllt nicht vielmehr das, was den Löffel und Teller füllt, auch die Schüssel? Hat nicht derjenige eine volle Schüssel, der viele gefüllte Löffel und Teller besitzt?

Ein hartes Urtheil wird über die Philosophie gefällt, welches als eine nothwendige Folge jener Ansicht erscheint, daß der Glaube zu den höchsten und letzten Dingen führt, und in dieser Hinsicht über dem Wissen steht. „Wie hoch steht doch, lesen wir S. 128, der allgemeine christliche Glaube an einen in der Welt waltenden persönlichen bewußten Gott mit Beziehungen des Wollens, Wissens, Fühlens zu seinen Geschöpfen in jeder Beziehung über dem, was die heutige Philosophie in ihren geltendsten Systemen, denn ich behaupte nicht in allen, unter den verschiedensten Ausdrücken für Gott zu substituiren versucht hat oder was übrig bleibt, wenn man unter dem festgehaltenen Namen Gottes nach der Sache sucht. Da giebt's ein Absolutes, eine nur in den Einzelnen zum Bewußtseyn kommende absolute Idee, eine unendliche Substanz; da bleibt zuletzt als Inhalt des Namens Gottes ein ontologischer oder moralischer oder Causalbegriff, eine bewußtlose Weltordnung, eine allgemeine Gesetzlichkeit der Dinge, ein mystischer Urgrund, ein teleologisches Princip. Man weiß nicht fertig zu werden, wird nicht müde neue Wendungen und Worte zu ersinnen, den christlichen Gott zu ersetzen, oder in ein praktisch unbrauchbares Wesen zu übersetzen, oder in mystisches Dunkel zu hüllen. Historisch ist es nicht gelungen und hat keine Aussicht zu gelingen, sogar bei denen nicht, die dieses Weges gehen; denn keiner vermag den andern zu seinen andern Namen und Sachen zu bekehren, indeß des christlichen Gottes Name und Sache durch alles Toben der Heiden d. i. alle Zerwürfnisse und Wandlungen der Philosophie im Ganzen unverrückt fortbesteht.“ ..... S. 130: „Giebt es nicht ganze Systeme, welche von Gott nichts weiter auszusagen wissen, als daß von ihm nichts auszusagen sey, aus praktischen Gründen zwar an ihn zu glauben gebieten, aber indem sie dem Glauben Alles entziehen, was ihn praktisch macht; oder gar vom praktischen Principe den Glaubensinhalt verlan-

gen, den sie dem praktischen zu geben hätten, das für sich nur inhaltsleere Forderungen stellen kann. Solche Systeme aber (Kant, Herbart) sind Anfang und Ende der heutigen Philosophie." Refer. kann die hier und bei anderen Gelegenheiten von dem Hrn. Verf. ausgesprochene Geringschätzung gegen die Philosophie nicht theilen. Der Accent wird bei dieser Stellung des Christenthums über die Philosophie auf den persönlichen, bewußten Gott mit Beziehungen des Wollens, Wissens und Fühlens zu seinen Geschöpfen gelegt. Ist aber das Christenthum die einzige Religion, welche einen solchen bewußten, persönlichen Gott hat? Ist dieses nicht auch im Judenthum und dem Mohammedanismus der Fall? Ja wird nicht gegenüber der streng orthodoxen, immer noch in allen Hauptbekenntnissen herrschenden Ansicht des Christenthums von der Dreipersönlichkeit des einen göttlichen Wesens in den genannten Religionen die untheilbare Einheit Gottes noch strenger, als in jenem, festgehalten? Wenn die Philosophie auf dem Wege des begrifflichen Denkens zum letzten, allen Begriffen zu Grunde liegenden Begriffe, auf dem Wege des Causalnexus zum letzten Grunde, auf dem Wege der werdenden und sich verändernden Natur auf das dem Werden zum Grunde liegende Seyn, auf die Einheit in der Vielheit, auf das Unveränderliche im Wechsel kommt, wenn die Ordnung, die Gesetzlichkeit, die Zweckmäßigkeit in der Natur nach ihr das göttliche Leben zeigt, wenn sie Gott das Absolute nennt, wenn sie ihn als absolute Idee faßt, wenn sie untersucht, was man auf dem Wege des Wissens über ihn aussagen kann, ist dieses ein „Toben der Heiden", wie „die Zerwürfnisse und Wandlungen der Philosophie" genannt werden? Wollen die Philosophen durch ihre Forschungen den Glauben ersetzen? Wollen sie nicht vielmehr auf dem Wege der Wissenschaft für sich das suchen, was Andere auf dem Wege des Glaubens gesucht und gefunden haben? Refer. ist keine herrschende Philosophie unserer Zeit (denn unsere Materialisten sind keine Philosophen, und Schopenhauer's Philosophie gehört zu einen überwundenen Standpunkte, so wie die junghegelsche

Anschauung), die dem christlichen Glauben „nach jenen Grundpunkten zuwider liefe, in denen sein praktischer Werth beruht.“ Zudem beruht der praktische Werth einer Religion nicht im Dogma, sondern in ihrer sittlichen Lebens- und Bildungsfähigkeit. Die Anschauungen Kants und Herbarts schließen sich hinsichtlich der Vorstellungen von Gott, welche auf praktische Gründe gebaut sind, durchaus an Anschauungen an, welche dem Christenthum nicht zuwiderlaufen. Auch enthält ihr praktisches Princip, auf seinen Gehalt zurückgeführt, keine „inhaltsleeren Forderungen.“ Was endlich den Persönlichkeitsbegriff Gottes betrifft, so muß hier Person jedenfalls in einem andern Sinne genommen werden, als man menschliche Person und menschliches Bewußtseyn faßt. Sonst müßte der Begriff Gottes eine subjective anthropomorphistische Vorstellung werden. Menschliche Person ist Einzelperson und menschliches Bewußtseyn Einzelbewußtseyn. Solche aber können nicht anders, als bedingt aufgefaßt werden, bedingt oder beschränkt durch die ihnen entgegenwirkende Hemmung, welche eben die an sich in's Unendliche strebende Thätigkeit auf sich selbst zurückweist, auf sich aufmerksam und dadurch zu einer endlichen macht. Gott kann nur als Allbewußtseyn, Allpersönlichkeit, Allerkennen, Allfühlen, Allwollen aufgefaßt werden. Seine Persönlichkeit begründet seinen Unterschied von der Welt und seinen Zusammenhang mit ihr. Solche Begriffe muß aber um so eher die Philosophie feststellen, als bekannntlich in der Bibel der Ausdruck: Person von der Gottheit nicht vorkommt. Ist es nicht gerade die Aufgabe der Philosophie, das Philosophische in der Religion nachzuweisen und hat dieses nicht die Religionsphilosophie von Kant bis auf unsere Tage gethan?

Der Ausdruck des theoretischen Princips ist: „Man glaubt, wozu man in Erfahrung und Vernunft Bestimmungsgründe findet“ (S. 135). Refer. hat nachgewiesen, daß das theoretische Princip den übrigen so genannten Principien, dem historischen und praktischen, übergeordnet ist, also den Maaßstab für die Wahrheit des auf die beiden letzten Principien ge-

bauten Glaubens enthält. Dieses theoretische Princip ist aber das Princip der Wissenschaft, der Metaphysik, der Religionsphilosophie. Der Hr. Verf. bekämpft diese Behauptung S. 138 also: „Sehen wir nach, wie sie (die Motive) sich wirklich finden, so liegen sie aller Metaphysik, worauf der Philosoph den Glauben stützen möchte, will er ihn anders stützen, so fern wie möglich. Kein Ausgang von den abstracten Begriffen des Seyns, des Absoluten, des Ich, des Dinges an sich, des vollkommensten und hiemit realsten Wesens, der einfachen Dinge, der absoluten Causalität, der sich verwirklichenden Urmöglichkeit hat die Menschen zum Glauben an Gott geführt. Alles dergleichen ist erst dem Glauben nachgekommen, ohne in seinen Consequenzen den Glauben je wieder haben einholen zu können, es sey denn, daß es sich von ihm nachziehen ließ, und vielfach hat es ganz davon abgeführt.“

Niemand wird behaupten, daß die Metaphysik vor der Religion da war. Es ist ein Gesetz der Natur und des Geistes, daß sie sich stufenweise, vom Unvollkommenen zum Vollkommeneren allmählig übergehend entwickeln. Steht deshalb die subjective Vorstellung, mit welcher der religiöse Glaube beginnt, höher als die objective Erkenntniß der Wissenschaft? Sind die Motive und ihre Gründe Principien der eigentlichen Erkenntniß oder des Wissens, wenn sie nur Principien für das Glauben, nicht aber für das wissende d. i. objectiv gewisse Erkennen sind? Liegt die Metaphysik wirklich dem Glauben so ferne wie möglich? Des Refer. Ansicht ist folgende. Die Metaphysik hat die dem Glauben zu Grunde liegenden Elemente nachzuweisen, ihn auf seine letzte Wurzel zu verfolgen. Sie muß, als die objective Erkenntniß subjectiver Vorstellungsweisen, vom erkenntnißtheoretischen Standpunkte die wissenschaftliche Grundlage alles und jedes Glaubens seyn; je ferner der Glaube ihr liegt, desto unvollkommener und unbegründeter ist er. Je mehr Philosophisches eine Religion hat, desto mehr entspricht sie den Anforderungen des Menschengeistes auf der vollkommeneren Stufe der Entwicklung. Mit dem Glauben fängt man allerdings an und mit der

Metaphysik schließt man; deshalb liegen sich beide nicht ferne, sie haben, wie Religion und Philosophie, denselben Gegenstand, nur in anderer Auffassungsweise. Bewußtlos liegt darum das metaphysische Element der Religion in ihrer Entwickelung zu Grunde und alle Religionen gipfeln zuletzt in ihrer Vollendung, der Religionsphilosophie. Das metaphysische Element ist der Grund des menschlichen Glaubens. Natürlich kann die Metaphysik den Glauben nicht in „allen seinen Consequnzen" einholen, weil auch das maaßlose Glauben, alle verschiedenartigen Gestalten des Aberglaubens Consequenzen des Glaubens sind, ja bei den meisten Völkern die Religion in der Form abergläubischer Extravaganzen auftritt, welche die Metaphysik abschneidet. Die Metaphysik läßt sich, wenn sie wirkliche Wissenschaft ist, darum vom Glauben nicht nachziehen, sondern ihr Einfluß ist im Gegentheil gegenüber der Religion reinigend und läuternd.

Der Hr. Verf. will „von den thätsächlichen Beziehungen zwischen Ursachen und Folgen im jetzigen Leben, verallgemeinernd, erweiternd und steigernd, auf entsprechende Beziehungen zwischen dem jetzigen und einem daraus folgenden Leben schließen" (S. 147). Die Analogien berechtigen ihn aber zu diesem Schlusse nicht und gerade diese Analogien haben vielfach zum crassesten Aberglauben geführt. Wenn „die Orange aus dem Laubwerk", der „Schmetterling aus der Raupe", ein „Leben nach der Geburt aus dem Leben vor der Geburt", eine „Erinnerung aus der Anschauung" folgt, so bezieht sich das Alles auf das Diesseits und berechtigt uns zu keinem verallgemeinernden Erfahrungsschlusse auf das Jenseits. Eine so trostlose Ansicht von den Leistungen der Philosophen und Theologen hinsichtlich der Glaubensbegründung hat Refer. nicht, wie sie S. 148 und 149 angedeutet wird, daß weder in den „dogmatischen Lehrbüchern der Theologen", noch auf den „Kanzeln der Prediger", noch in „den Schulen der Schulmeister", noch auf den „Kathedern der Professoren", noch bei „Rationalisten, Orthodoxen und Pietisten", noch in „den philosophischen Systemen von Kant,

Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, Schopenhauer" „nichts gefunden" werden kann, „was auch nur einigen Halt gewährte oder nicht vielmehr wider, als für den Glauben stritte." Wir nennen diese Ansicht trostlos, weil, wenn es wahr wäre, daß Alle in der Begründung des Glaubens an das Daseyn Gottes scheiterten, daß in keiner Begründung irgend ein Halt wäre, daß ihre Begründungsversuche vielmehr wider, als für den Glauben stritten, man wohl auch von Allen auf den Einen zu schließen berechtigt seyn könnte. Denn was der Kraft Aller bis jetzt nicht gelungen ist, wird schwerlich auch der angestrengtesten Kraft des Einzelnen gelingen. Was ist die Kraft des Einzelnen gegen Alle?

Nach dem theoretischen Princip schließt der Hr. Verf. auf zwei Weisen auf das Daseyn Gottes. Einmal wird von der Welt des eigenen Geistes durch die Welt der Geister zu der Welt eines Geistes aufgestiegen; dann von dem eigenen Körper als dem Träger des eigenen Geistes auf die „ganze Welt als Spiegel und Träger eines Geistes in höherem Sinne" geschlossen. Die erste Weise der Glaubensbegründung wird das „Argument vom Geiste", die zweite „das Argument vom Körper" genannt (S. 150). Die Argumente mögen an den betreffenden Stellen (S. 155—220), da sie keinen Auszug erleiden können, nachgelesen werden, und der Denkende wird sich überzeugen, daß sie im eigentlichen Sinne des Wortes keine Argumente d. h. wirkliche Beweisgründe, sondern nur Glaubensbegründungen sind, welche lediglich wieder vom Standpunkte des Glaubens ihre Grundlage erhalten. Der Glaube wird durch den Glauben begründet, und kann daher immer nur demjenigen als begründet erscheinen, der diesen Glauben hat. Vom Erfahrungsmäßigen wird zwar ausgegangen und darauf werden die Schlüsse der Vernunft gebaut; aber nirgends findet sich eine Berechtigung, dasjenige, was über alle Erfahrung hinausgeht, daher auch durch Erfahrungsschlüsse nicht aufgefunden werden kann, als eine „Verallgemeinerung, Erweiterung und Steigerung" des Erfahrungsgemäßen zu betrachten.

In der Behandlung des **Unsterblichkeitsglaubens** sind viele gegen die Materialisten vorgebrachten Gründe mit mancherlei ursprünglichen geist- und sinnvollen Bemerkungen unterstützt. Doch finden wir auch hier, so anziehend oft die gebrauchten Bilder sind, daß sich Begründungen nicht bildlich, nicht nach der Weise von Wahrscheinlichkeitsgründen und Analogien als objectiv gewiß durchführen lassen. Refer. will hier nur ein Beispiel geben. Der Mensch, sagt der Materialist, braucht jetzt in diesem Leben ein Gehirn, um zu empfinden und zu denken; er kann es daher nicht urplötzlich beim Tode fallen lassen und doch noch empfinden und denken; denn alle Gedanken und Empfindungen sind ja nur ein Erzeugniß des Gehirns. Der Hr. Verf. widerlegt nun diese materialistische Schlußweise also S. 198: „Das Gehirn ist (nach dem Materialisten) ein Instrument, Wirkungen zu erzeugen, die ohne das nimmer entstehen konnten; er (der Materialist) hat damit ganz recht; aber einmal entstanden bedürfen sie nicht mehr der Forterhaltung des Instruments zu ihrer Forterhaltung, ja Fortentwickelung. Siehe auf die Violine; der Ton derselben konnte nicht ohne sie entstehen; doch, einmal entstanden, kannst du das Instrument zerschlagen, der Ton hallt fort ins Weite..., verhallt zwar endlich für die äußern Ohren, doch hört nicht auf zu hallen“ u. s. w.

Das ist's ja eben, was zu beweisen ist, daß, wenn das Instrument Wirkungen erzeugt, die ohne jenes nicht entstehen konnten, die einmal entstandenen Wirkungen nicht mehr der Forterhaltung des Instruments zu ihrer Forterhaltung und Fortentwickelung bedürfen. Das Beispiel der Violine ist nicht ganz zutreffend. Denn allerdings entsteht der Violinenton nicht ohne die Violine und hallt der Ton doch ohne die Violine; aber schnell entschwindet er, und, wenn er auch unsern Ohren nicht mehr vernehmbar, eine kurze Zeit noch forttönt, so dauert er nur die kurze Zeit, welche die Dauer der von der Violine ausgehenden Schallschwingungen in Anspruch nimmt. Zu einer weitern Fortdauer von Tönen ist die Fortdauer der Violine noth-

wendig. Der Hr. Verf. meint (S. 214) der „verklärte Leib im Jenseits" sey ein Leib „noch größer, mächtiger, fester, unzerstörbarer, greiflicher, nur nicht mit unsern kleinen menschlichen Händen umgreiflich, ein himmlischer Leib, der große Leib der Erde mit ihren Wiesen, Wäldern, Feldern, Städten, Staaten u. s. w., ein für alle gemeinsamer Leib, den wir künftig durchdringen werden und der doch Jedem nur nach der Beziehung eigen seyn wird, nach der er ihn schon hier durchwirkt hat und ferner durchwirken wird." Die Quelle einer solchen Anschauung können wir nur in der Einbildungskraft und im Glauben, nicht aber in eigentlicher Erkenntniß finden. Dabei können wir uns den Einzelgeist und das Einzelbewußtseyn nicht ohne einen Einzelleib denken; daher der Glaube an einen individuellen „ätherischen Leib." Wir können uns nicht denken, wie ein Einzelbewußtseyn, ein Einzelgeist mit den andern Einzelgeistern in der Erde den gemeinsamen Leib findet, zumal wenn noch die Erde selbst, wie alle Planeten, „selbstbewußte Geister" seyn sollen. Wodurch soll in diesem gemeinsamen Leibe Aller die Einzelwirksamkeit beschränkt seyn, wenn sie sich nicht innerhalb eines besondern Leibes bewegt? Es bleibt eine solche Vorstellung unerklärlich. Freilich spricht der Hr. Verfasser davon (S. 211), daß „bei alle dem viel ein unerklärliches Geheimniß bleibt." Aber dadurch wird man eine solche Unerklärlichkeit nicht annehmbarer finden wollen, daß auch im Diesseits „viel Unerklärliches" vorkommt. Denn beim Diesseits steht das Was fest, das Unerklärliche bezieht sich lediglich nur auf das Wie. Bei dem Jenseits dagegen handelt es sich nicht nur um das Wie, sondern auch um das Was.

Der Hr. Verf. spricht sich hart und bitter gegen den freien Standpunkt und für den orthodoxen aus. S. 242 sagt er: „So frei der Standpunkt ist, den ich in dieser Schrift vertrete und in früheren Schriften vertreten habe, so hat mir doch der orthodoxe, wo ich ihm anderwärts begegnet habe, wenn schon nicht überall, so doch im größern Durchschnitt mehr gefallen, als der freie; und der solidarisch feste Glaubenshalt am Wort

der Bibel, selbst wenn Noäh Arche mit der ganzen heutigen Thierwelt und der Stillstand der Sonne am Tage des Falls von Jericho mit einging, mehr als die vernünftigste zersetzende Kritik, die neukatholischen und freien Gemeinden aber immer wie Heerden geschienen, die froh sind, des hütenden Hundes oder gar des Hirten los zu seyn und damit dem Wolfe anheimfallen, jedenfalls nur so lange eine Heerde bleiben, als des Grases derselben Wiese genug ist, sie zusammenzuhalten."

Es handelt sich aber bei dem Glauben des Christenthums gewiß nicht um das Glauben an das Wort, sondern an den Sinn und Geist des Wortes; dieser aber als der richtige ist nicht aus dem historischen Princip zu beurtheilen, daß man seither an einen bestimmten Sinn der Bibel glaubte, auch nicht aus dem praktischen, daß eine gewisse Auslegung des Bibelwortes dem Glaubenden Nutzen brachte, sondern allein aus dem kritischen Princip der Vernunfterkenntniß, welches entscheiden muß, ob der Sinn und Geist des Wortes wirklich der richtige Sinn und Geist ist. So bleibt das Organ auch für die Bibelauslegung die Vernunft. Ein Glaube an das Wort, selbst den falschen Glauben (Aberglauben) eingeschlossen, kann also unmöglich „der vernünftigsten Kritik", auch selbst, wenn sie zu Zersetzungen führte, vorgezogen werden. Denn ein solcher Glaube ist Köhlerglaube und dieser kann und darf sich dem kritischen Princip der Vernunft nicht entziehen.

Hinsichtlich der drei Principien wird S. 250 als Ergebniß aufgestellt: „der Glaube vermag nicht allein auf dem Grunde des historischen und praktischen Princips zu entstehen und zu bestehen; sondern bedarf der Hülfe des theoretischen. Dieses reicht aber eben so wenig für sich in Glaubenssachen aus, sondern nur im Zusammenwirken und gegenseitiger Ergänzung mit jenen beiden." Allein immer bleibt das theoretische Princip das entscheidende, da nur durch sein Kriterium die Wahrheit oder Falschheit eines Glaubens entschieden wird. Man kann darum wohl von einem historischen und praktischen Motiv und Grund des Glaubens, nicht aber von einem historischen und prakti-

schen Princip sprechen. Denn nur ein in sich und durch sich selbst gewisser, also keines weiteren Beweises mehr bedürfender Satz ist ein Princip. Ein auf einen Grund zurückgeführtes Motiv ist deshalb noch kein Princip. Eine Religion kann falsch seyn und doch die längste Dauer und allgemeinste Verbreitung haben und den größten Vortheil gewähren, niemals aber, wenn sie durch die Vernunft selbst als wahr erkannt wird. Unterstützende Glaubensgründe sind keine Principien.

Wenn der Hr. Verf. ferner S. 251 als ein Ergebniß seiner Untersuchung das Aufsteigen von den „einzelnen beschränkten Daseynsweisen durch die weiteren und höheren bis zu den höchsten und letzten an der Hand der Erfahrung" gelangt, so geht unser Weg nicht weiter auf dieser Bahn, als bis zu ähnlichen Menschengeistern außer uns, welche „Nachbargeister" genannt werden, nicht aber zu den „Engelgeistern", zu den Geistern der Planeten", zu einem Ich des ganzen Universums. Hier hört die Erfahrung auf. Als Punkte des durch die drei Principien begründeten Glaubens werden das Daseyn von einem persönlichen Gott, die Unsterblichkeit der Seele oder das Jenseits und die höheren geistigen Existenzen festgestellt. Sicherlich gehört aber hiezu auch die sittliche Freiheit, welche die Grundbedingung für die Möglichkeit der Tugend ist. Die Offenbarung und Inspiration kann nur durch historische und praktische Motive und Gründe, nicht aber durch das Vernunftprincip festgestellt werden. Der Glaube aber läßt sich nicht durch den Glauben begründen, die subjective Vorstellung nicht durch die subjective Vorstellung, sondern lediglich durch die objective Erkenntniß. Ob der Glaube, wie ihn der Hr. Verf. faßt, „am Ende der Tage" der „festeste, durch die vollkommene Befriedigung der drei Principien erzeugte", ob in ihm die „Allgemeinheit und Einstimmigkeit" als „die beste und wahrste" gelten wird, „weil sie es wirklich ist, können wir nur glauben, nicht wissen, und Jeder, der glaubt, hofft auf den endlichen Sieg seines Glaubens. Wenn auch dem „Fluge und Gesange eines neuen Vogels" „ein stilles Brüten" (S. 253)

vorausgeht, und wenn wir diesen „neuen Vogel auch nicht gleich haben wollen“, so können wir doch noch gar nicht von dem Vogel reden, bis er ausgebrütet ist, und an der Frage nach der Beschaffenheit desselben wird in der Zukunft nicht der Glaube allein, sondern größtentheils die Wissenschaft einen wichtigen und unerläßlichen Antheil haben.

v. Reichlin-Meldegg.

H. Spencer: First Principles. London, Williams and Norgate, 1862.
Derselbe: The Classification of the Sciences; to which are added Reasons for Dissenting from the Philosophy of M. Comte. Ibid. 1864.

Herbart Spencer gehört zu den wenigen Englischen Denkern, welche freien wahrhaft philosophischen Geistes in selbständiger Forschung zu den letzten Gründen des Seyns und Wissens durchzudringen suchen, und daher zugleich von dem Bedürfniß und dem Streben beseelt sind, die schroffen Gegensätze, in welche die Philosophie von jeher sich gespalten, wie den Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen, Religion und Philosophie, in dem Ganzen eines umfassenden philosophischen Systems aufzulösen. Dieß Streben bekundete sich bereits in seiner ersten philosophischen Schrift, den Principles of Psychology, auf die in einem früheren Jahrgange unsrer Zeitschrift (1860, Bd. 37, S. 129 ff.) aufmerksam gemacht wurde. Kam es ihm in letzterer vornehlich darauf an, „die fundamentale Thatsache, von der unser Erkennen abhängt“, zu ermitteln, so soll das vorliegende Werk die schlechthin ersten Principien darlegen, welche all' unserem Denken, unserem Erkennen und Wissen wie unserem Glauben und Meinen, aller Religion wie aller Philosophie gemeinsam sind, und den Entwickelungsgang des menschlichen Geistes in Religion, Kunst und Wissenschaft wie in ethischer, socialer und politischer Beziehung leiten und bestimmen. Es soll damit zugleich den Grund legen zu einem vollständigen philosophischen System, auf welches der Verf. eine Subscription eröffnet hat und welches nach dem beigegebenen Prospect in vier

Haupttheile sich gliedernd, a) die Principles of Biology, b) die Principles of Psychology, c) die Principles of Sociology, und d) die Principles of Morality, in neun Bänden entwickeln soll. Insbesondere ist das vorliegende Werk bestimmt, den Streit zwischen Glauben und Wissen, zwischen der christlich=religiösen und der modern=wissenschaftlichen Weltanschauung — der auch in England mit der Ausbreitung der naturwissenschaftlichen Kenntnisse immer größere Dimensionen und schroffere Formen annimmt — zu schlichten, nebenbei auch den Gegensatz zwischen Deutscher und Englischer Philosophie, zwischen Speculation und Empirie, Spiritualismus und Materialismus zu vermitteln. Das Unternehmen verdient jedenfalls die Aufmerksamkeit einer philosophischen Zeitschrift. Sehen wir zu, ob es dem Verf. besser als seinen Vorgängern gelungen ist, das große Problem zu lösen.

Der Verf. beginnt mit dem Satze: Wie in allen Uebeln, in allen schlimmen Dingen ein Fünkchen Gutes, so finde sich nothwendig in allen Irrthümern ein Fünkchen Wahrheit (a soul of truth). Denn möge eine Ansicht, eine Glaubensmeinung auch noch stark von der Wirklichkeit abweichen, immer müsse doch Etwas in ihr seyn, das sie der Annahme der Menschen empfohlen habe. Und dieß Etwas werde ihre, wenn auch höchst beschränkte und unbestimmte Uebereinstimmung mit irgend einer Erfahrung seyn, die der Mensch gemacht habe. Verhalte es sich so, sey in jedem Irrthume doch ein Fünkchen Wahrheit, so werde auch in den schroffsten principiellen Gegensätzen, in den abweichendsten Ansichten und Ueberzeugungen ein Punkt sich finden, in welchem alle übereinstimmen, weil er eben den Rest der Wahrheit bezeichne, der übrig bleibe wenn von der Differenz der Meinungen über die Sache abgesehen werde. Beispielsweise zeigt dieß der Verf. an dem schroffen Gegensatze der politischen Principien, an der so verschiedenen Auffassung des Verhältnisses von Fürst und Volk, Regierung und Regierten. Trotz der unermeßlichen Differenz, welche die ersten rohsten Staatsformen, den ebenso grausamen als willkührlichen Despotismus eines Negerfürsten, von den griechischen Republiken oder dem

constitutionellen Regiment Englands zu trennen scheint, trotz der ebenso großen Verschiedenheit der Ansichten über Ursprung, Autorität und Wirkungskreis des Regenten, stimmen doch alle ausdrücklich oder implicite in dem Einen Punkte überein, daß eine gewisse Unterordnung des Einzelnen und seiner Handlungen unter die Erfordernisse des Gemeinwesens (social requirements) stattfinde und stattfinden müsse.

Um nun solche Punkte der Uebereinstimmung, welche für allgemeine Wahrheiten gelten müssen, weil sie in allen den verschiedenen Meinungen und Ansichten gleichmäßig anerkannt sind, zu finden, stellt der Verf. als Methode der Forschung die Regel auf: alle Meinungen derselben Gattung unter einander zu vergleichen, von den besondern concreten Elementen, in denen sie differiren, abzusehen, zu untersuchen was übrig bleibt, und für diesen Rest den allgemeinen abstracten Ausdruck zu finden, der das Eine, Gemeinsame in den mannichfaltigen Modificationen am richtigsten bezeichne.

Diese Methode wendet er sofort an auf den „ältesten, weitesten, tiefsten und wichtigsten Antagonismus", auf den Zwiespalt zwischen Religion und Wissenschaft, — d. h. er will zeigen, daß auch in den anscheinend so verschiedenen Principien, Bestrebungen und Zielpunkten, durch welche Religion und Wissenschaft für immer geschieden scheinen, doch ein Punkt der Gemeinschaft, an ultimate truth sich finde, in welcher beide vollkommen übereinstimmen. Diese Uebereinstimmung werde indessen natürlich nur zwischen dem letzten, tiefsten, allgemeinsten (abstractesten) Glaubenssatze aller Religion und der gleichermaßen letzten, allgemeinsten abstractesten Annahme aller Wissenschaft bestehen können. Es komme mithin darauf an, diese letzten Grundannahmen beider, die „ultimate religious ideas" und die „ultimate scientific ideas", zu ermitteln: danach werde sich von selbst ergeben, ob sie differiren oder vielmehr in Eins zusammenfallen.

Nach dem Verf. beginnt das religiöse Bewußtseyn mit der Frage: was ist und woher stammt das Universum? Diese Frage, welche „dem ersten Menschen wie dem civilisirten Kinde sich von

selbst aufdränge", ist nach ihm der Ursprung und Ausgangspunkt aller Religion. Die Frage sey verschiedentlich beantwortet worden, lasse aber doch nur eine dreifache Antwort zu. Wir können annehmen, 1) daß das Universum von selbst existire (to be self-existent), oder 2) daß es durch sich selbst geschaffen sey, oder 3) daß es durch ein äußeres Agens geschaffen sey. Allein was die erste Annahme betreffe, so involvire die Vorstellung des Vonselbstbestehens den Gedanken einer Existenz ohne allen Anfang, und eine solche Existenz, ein schlechthin Anfangsloses vermögen wir uns schlechterdings nicht zu denken. Ebenso undenkbar sey die zweite Annahme. Sie laufe praktisch auf den s. g. Pantheismus hinaus, und werde durch einzelne Phänomene z. B. durch die Verdichtung unsichtbarer Dämpfe zu Wolken, unterstützt, welche uns zu der Vorstellung einer „Selbstentwickelung" (evolution) des Universums führen, d. h. zur Vorstellung einer Reihenfolge von Phasen, durch welche hindurch das Universum seine gegenwärtige Form erlangt habe. Aber dieß sey nur eine „symbolische" Vorstellung, welche sich unmöglich in eine „wirkliche" Vorstellung erheben lasse. Denn Selbstschöpfung sey nur vorstellbar als ein Uebergehen aus potentieller Existenz in actuelles Daseyn infolge einer inhärirenden Nothwendigkeit. Allein von potentieller Existenz als unterschieden von actuellem Daseyn vermögen wir uns schlechterdings keine Vorstellung zu bilden. Denn potentielle Existenz müsse doch immer als Etwas, d. h. als ein actuelles Seyn vorgestellt werden, weil Nichts weder überhaupt noch als übergehend in Etwas vorstellbar sey. Auch vermögen wir von jener „inhärirenden" Nothwendigkeit keine Vorstellung zu gewinnen, weil es uns unmöglich sey, eine Wirkung ohne Ursache zu denken. Fassen wir aber jene Nothwendigkeit als Ursache, so werde sie, weil von ihrer Wirkung nothwendig verschieden, zu einem äußern Agens, durch das die actuelle Existenz des Weltalls hervorgebracht worden.

Sonach bleibe nur die dritte Annahme übrig, einer Schöpfung des Universums durch ein äußeres Agens. Allein auch diese allgemein recipirte „theistische" Hypothese erweise sich bei

näherer Betrachtung als undenkbar. Denn von einer Schöpfung der Materie, einer Schöpfung aus Nichts, einer Schöpfung von Raum und Zeit, vermögen wir uns schlechterdings keine Vorstellung zu machen. Zwar seyen wir durch die unsrer Wahrnehmung sich aufdrängenden Veränderungen, Ereignisse, Handlungen wie durch die Phänomene unseres eigenen Bewußtseyns genöthigt, für diese Wirkungen eine Ursache zu suchen, und damit kommen wir nothwendig zu der Annahme einer ersten Ursache, die wir nur als absolut und unendlich bezeichnen können. Allein alsbald zeige sich wiederum, daß die Annahme einer solchen ersten Ursache, eines Absoluten, Unendlichen, in Wahrheit undenkbar, sich widersprechend sey. Dieß habe Sir W. Hamilton und nach ihm Mr. Mansel (in seiner Bampton Lectures „on the Limits of Religious Thougt") so klar nachgewiesen, daß sich nichts Besseres thun lasse, als seine Argumente zu wiederholen. Diese Argumente sind folgende: 1) Das Absolute kann nicht die erste Ursache seyn. Denn als absolut schließt es alle Relativität aus; jede und also auch die erste Ursache steht aber nothwendig in Relation zu ihrer Wirkung, weil eine Ursache ohne Wirkung keine Ursache wäre. Gleichwohl muß der ersten Ursache eben als solcher das Prädicat der Absolutheit zukommen, — folglich ist sie undenkbar, weil der Begriff derselben einen Widerspruch enthält. 2) Die erste Ursache kann zum Wirken und Schaffen weder von außen (durch irgend ein Anderes) noch von innen (durch sich selbst) „genöthigt" seyn: denn sonst wäre nicht sie, sondern diese sie nöthigende Potenz die erste Ursache. Der Act der Schöpfung muß also ein freiwilliger, ein Willensact seyn; und von Willensacten kann nur bei einem bewußten Wesen die Rede seyn. Allein Bewußtseyn involvirt nothwendig das Verhältniß (die Relation) von Subject und Object. Dem Absoluten kann mithin nicht Bewußtseyn beigelegt werden; denn damit wäre es wiederum in eine Relativität gesetzt, die seinem Begriffe widerspricht, — ein Widerspruch, der wiederum die Vorstellung der ersten Ursache unmöglich macht. 3) Das Absolute kann nicht aus einer Mehrheit

von Theilen oder Attributen bestehen. Denn wären dieselben durch ein von ihnen verschiedenes Princip der Einheit zusammengehalten, so wäre dieses Princip das eigentliche wahre Absolute; gäbe es aber kein solches Princip, so gäbe es auch kein Absolutes, sondern nur eine Vielheit von Relativem. Das Absolute kann mithin nur als Eines und einfach (one and simple) bezeichnet werden. Allein dieß schlechthin Eine und Einfache kann weder von der Mannichfaltigkeit der endlichen Dinge durch irgend welche Merkmale unterschieden, noch mit ihr identificirt werden, — diese reine Einheit ist mithin schlechthin undenkbar. Endlich 4) gesetzt auch, daß für die ethischen Fragen, wie Gerechtigkeit und Gnade, göttliche Allwissenheit und menschliche Freiheit, göttliche (absolute) Güte und Daseyn des Uebels ꝛc., miteinander verträglich seyen, eine Lösung sich finden ließe, so bleibt doch immer die Schöpfung, das Hervorgehen des Endlichen aus dem Unendlichen, des Relativen aus dem Absoluten, ebenso undenkbar wie der Uebergang von Nichtseyn in Seyn, das Werden von Nichts zu Etwas.

Sonach ergiebt sich, schließt der Verf., als das allgemeinste (abstracteste), allen Religionen gemeinsame Element der „Glaube an die Allgegenwart von Etwas, das alle Fassung überschreitet," also die Annahmn von Etwas, das „schlechthin undenkbar ist."

Allein dieß Ergebniß widerspricht offenbar dem Unternehmen des Verf. und löst es in Nichts auf. Er will die ultimate religious ideas ermitteln. Aber anstatt solche ideas nachzuweisen, zeigt seine Kritik vielmehr, daß es schlechthin keine solche Ideen giebt. Denn die Vorstellung eines Göttlichen — oder wie der Verf. will — die Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Universums, mit welcher die Religion beginnt und welche im Laufe der Entwickelung des religiösen Bewußtseyns in dem Gedanken des Absoluten als der ersten Ursache gipfelt, erweist sich bei genauerer Betrachtung als schlechthin „undenkbar." Eine undenkbare Vorstellung oder Idee ist aber in Wahrheit keine Vorstellung, keine Idee, sondern eine bloße Illusion, eine Scheinvorstellung. An das Daseyn, das Wirken von

„Etwas“ (something) zu glauben, von dem ich mir schlechthin keine Vorstellung zu bilden vermag, ist offenbar eben so unmöglich als mir einen viereckigen Triangel oder ein hölzernes Eisen vorzustellen. Ein solcher Glaube wäre wenigstens wiederum kein Glaube, sonderns eine bloße Illusion, die Einbildung oder Scheinvorstellung eines Glaubens, der in Wahrheit gar nicht vorhanden ist. Das Resultat also ist: die verschiedenen Religionen, so gewiß ihr Inhalt, das Object ihres Glaubens, schlechthin undenkbar ist, haben keine ultimate idea, in welcher sie alle übereinstimmten, sondern der einzige Punkt, der ihnen allen gemeinsam ist, ist ihre eigene Nichtigkeit. Dieser Consequenz ist nicht zu entgehen, wenn der Verf. nicht sich selber widersprechen will. Sie trifft eben so Sir W. Hamilton und Mr. Mansel: sie, die den Glauben und die Religion gegen die kritischen Angriffe der Wissenschaft möglichst sicher stellen wollten, haben in der That nur eine Nichtigkeitserklärung aller Religion zu Stande gebracht. Sie haben den Bogen überspannt, und dürfen sich nicht wundern, wenn der Pfeil nicht getroffen, sondern mit den zerbrochenen Bogenstücken in ihrer Hand zurückgeblieben ist.

Sehen wir nun zu, ob es dem Verf. besser gelungen, die ultimate scientific ideas zu ermitteln.

Er beginnt seine Untersuchung mit der Frage nach Raum und Zeit, und sucht zunächst wiederum zu zeigen, daß Raum und Zeit, wie man sie auch fassen möge, schlechthin undenkbar seyen. Denn als objectiv, realiter existirend können sie nicht gedacht werden, weil sie weder als Attribute irgend andrer Dinge noch als selbständig, an und für sich existirend gefaßt werden können. Als Attribute nicht, denn „wir vermögen sie nicht als verschwindend zu denken, selbst wenn alle sonstigen Dinge verschwänden;“ als selbständige Dinge nicht: denn einerseits um ein Ding als solches vorstellen zu können, müssen wir ihm irgend welche Attribute beilegen, was bei Raum und Zeit unmöglich sey. Andererseits seyen wir zwar außer Stande, uns ein völlig unbegränztes Daseyn (entity) vorzustellen, also auch außer Stande,

uns eine Vorstellung von völlig gränzenlosem Raum zu bilden, und doch eben so unfähig, uns irgend eine Begränzung zu denken, jenseit deren nicht noch Raum resp. Zeit wäre, — mithin gleich unfähig, Raum und Zeit als begränzt wie als unbegränzt vorzustellen. — Sey nun sonach die Objectivität von Raum und Zeit unfaßbar, so sey Kant's Ansicht von ihnen als bloßer subjectiver Formen unsres Anschauens ebenso unhaltbar. Denn wenn Raum und Zeit nur Formen unsres Anschauens oder Denkens wären, so könnten sie selber weder angeschaut noch gedacht werden, da es ja offenbar unmöglich sey, daß Etwas Form zugleich und Inhalt des Gedankens oder der Anschauung sey. — Sonach, schließt der Verf., „ergiebt sich, daß Raum und Zeit völlig unfaßbar sind. Die unmittelbare Kenntniß, die wir von ihnen zu haben scheinen, erweist sich als völlige Unkenntniß. Unser Glaube an ihre objective Realität ist ebenso unüberwindlich als unsere Unfähigkeit, seine Berechtigung nachzuweisen.“ —

Nicht besser ergeht es uns nach dem Verf. mit der s. g. Materie oder Stofflichkeit: auch sie sey im Grunde unfaßbar. Denn wir vermögen uns den Stoff nicht als unendlich theilbar vorzustellen, weil es schlechthin unmöglich sey eine Theilung in's Unendliche auszuführen, weder in Wirklichkeit noch auch nur in Gedanken; folglich sey auch die bloße Theilbarkeit in's Unendliche, weil reell wie ideell unausführbar, nicht möglich, sondern vielmehr unmöglich, undenkbar. — Allein andererseits sey es ebenso unmöglich, den Stoff als nicht unendlich-theilbar zu fassen. Denn damit sey gesagt, daß er sich auf Theile zurückführen lasse, die keine denkbare Macht weiter zu theilen vermöge. Aber diese letzten Theile müßten doch jeder noch eine obere und untere, eine rechte und linke Seite haben, und es sey unmöglich, diese Seiten sich so nahe an einander zu denken, daß nicht noch ein Schnitt zwischen ihnen denkbar wäre. Und so groß auch die Cohäsionskraft derselben angenommen werden möge, so lasse sich doch immer eine noch größere Kraft denken, welche jene zu überwinden im Stande sey.

Ebenso ferner sey „reine (absolute) Bewegung“ unfaßbar. Denn alle Bewegung setze den Raum voraus. Den Raum aber vermögen wir uns, wie gezeigt, nicht als begränzt zu denken. Allein im unbegränzten Raume sey jede Ortsveränderung unvorstellbar, weil jeder Ort oder Platz nur ein Ort sey in Beziehung auf andere Orte, und wie es im Raume an sich (im leeren Raume) keine Objecte gebe, so könnte ein Ort als solcher nur in Beziehung auf die Grenzen des Raums gefaßt (bestimmt) werden. Dieß sey im gränzenlosen Raume unmöglich; und folglich sey auch reine Bewegung, die doch ebenfalls nur als Ortsveränderung gefaßt werden könne, in Wahrheit unfaßbar. — Der Verf. weist sodann darauf hin, daß Bewegung rein als solche undefinirbar sey, daß sich nicht angeben lasse, was dasjenige sey, das hinzutrete, wenn ein ruhender Körper in Bewegung gerathe. Ebenso schwierig sey es umgekehrt eine Bewegung, die einmal angefangen, als aufhörend, zur Ruhe kommend, uns vorzustellen. Denn die Bewegung, die in ihrer Geschwindigkeit sich vermindere, behalte doch immer irgend eine Geschwindigkeit: so lange und so weit wir auch dieselbe in Gedanken sich vermindern lassen mögen, wir kommen doch nie zu gar keiner Geschwindigkeit, mithin nie zu völliger Ruhe. —

Mit der Vorstellung der Bewegung hängt die der Kraft unmittelbar zusammen. Aber die Kraft ist stets verbunden mit einem Stoffe. Betrachten wir dieß Verhältniß, so stoßen wir wiederum auf ein Unfaßbares, Unbegreifliches. Denn, meint der Verf., der Stoff giebt sich uns nur kund durch Kraftäußerungen; unser letztes Zeugniß für das Daseyn von Materie ist die Widerstandsfähigkeit: abstrahiren wir von allem Widerstande und allem Widerstandsvermögen, so bleibt nichts übrig als leere Ausdehnung (Raum, aber kein Stoff). Allein andererseits ist bloßer Widerstand ohne allen Stoff, ohne ein ausgedehntes Etwas, gleichermaßen undenkbar. Auch von Kraftcentren, die einander anziehen und resp. abstoßen, können wir uns ohne eine Art von Stoff keine Vorstellungen machen. Dazu kommt die schwierige Frage, wie es denkbar sey, daß eine Kraft in die Ent-

fernung, über einen leeren Raum hin, zu wirken vermöge, was doch angenommen werden müsse, um die Bewegungen z. B. der Himmelskörper zu erklären. — Kurz das Verhältniß von Stoff und Kraft wie das Wirken der Kräfte als solcher ist in Wahrheit (positively) undenkbar.

Aehnlich ergeht es uns, wie der Verf. weiter zu zeigen sucht, wenn wir uns von der Außenwelt zur innern Welt unseres Bewußtseyns, unserer Vorstellungen selbst wenden: Sogleich die Frage: ob die Reihe unsrer Vorstellungen, die Kette der Zustände oder Modificationen unsres Bewußtseyns, endlich oder unendlich sey, lasse sich nicht beantworten, weil wir ebenso unfähig sind, die Dauer des Bewußtseyns als unendlich wie als endlich uns vorzustellen. Eben so unbeantwortlich sey die Frage nach Wesen und Ursprung des Ichs, des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns. Denn legen wir unsrem Ich ein selbständiges Daseyn bei, so müssen wir es als ein substanzielles Ding fassen, und damit verwickeln wir uns in unlösbare Widersprüche. Wollten wir dagegen mit dem Skeptiker sagen, daß nur unsre Eindrücke existiren, vom Daseyn eines Ichs, einer Persönlichkeit nicht die Rede seyn könne, so involvire diese Ausflucht doch wiederum den Widerspruch, daß Eindrücke ohne ein Etwas, auf das sie erfolgen, offenbar undenkbar sind. Das Selbstbewußtseyn aber widerspreche unmittelbar sich selbst, da es ein Selbst voraussetze das vorstelle und zugleich vorgestellt werde. —

Sonach kommt dann der Verf. zu dem Schlusse: „Die letzten wissenschaftlichen Ideen repräsentiren sämmtlich Realitäten, welche unfaßbar sind." Nach allen Richtungen hin „bringen den Mann der Wissenschaft seine Forschungen vor ein unlösbares Räthsel, — — er erkennt besser als irgend ein Andrer, daß im letzten Grunde nichts erkannt werden kann."

Das Resultat ist mithin wiederum dasselbe: wie es in Wahrheit keine ultimate religious ideas giebt, so giebt es auch keine ultimate scientific ideas. Das allein ist der Punkt, worin Religion und Wissenschaft übereinstimmen: nur in der Rich-

tigkeit ihrer Erkenntniß, ihrer Grundgedanken, ihrer Annahmen, fallen sie in Eins zusammen.

Wäre nun das die Versöhnung, welche der Verf. zwischen beiden gefunden, so wäre das Ergebniß in Wahrheit nur der reine, principielle Skepticismus. Der Verf. will aber nicht skeptisch niederreißen, sondern positiv aufbauen; er will, wie schon der Titel seines Werks zeigt, die „ersten Principien" alles Erkennens, Glaubens wie Wissens darlegen. In einem folgenden Capitel giebt er daher dem Resultate seiner Erörterung die unbegründete Fassung, daß er behauptet, „die letzten religiösen wie wissenschaftlichen Ideen hätten sich als bloße Symbole des Wirklichen, nicht als Erkenntnisse desselben ausgewiesen." Und dieß Resultat stimme wiederum mit dem Schlußergebnisse der Forschung Sir W. Hamilton's wie der größten Philosophen aller Zeiten überein, daß nämlich „die Realität, welche hinter allen Erscheinungen liege, unbekannt sey und für immer bleiben müsse." — Wir haben es also nur mit Erscheinungen zu thun, das Ding-an-sich ist schlechthin unerkennbar; — mit andern Worten, die Englische Philosophie ist, wenigstens in ihren Hauptvertretern, glücklich bei Kant angelangt, bei demjenigen Deutschen Philosophen, der bis jetzt allein in den literarischen Kreisen Englands „eingeführt" (introduced) ist, und wir dürfen daher hoffen, daß sie mit der Zeit, bei näherer Bekanntschaft mit den Nachfolgern Kant's und den Deutschen Philosophen der Gegenwart, auch noch einige Schritte weiter dem Entwickelungsgange der Deutschen Philosophie folgen wird: — einzelne Verehrer Hegel's giebt es ja bereits unter den Englischen Philosophen, und unser Verf. selbst neigt, wie wir sehen werden, sehr entschieden zur pantheistischen Weltanschauung hinüber.

Jenes Schlußergebniß, daß die hinter den Erscheinungen liegende Realität uns unerkennbar sey, sucht der Verf. dann noch dadurch zu stützen und näher darzuthun, daß er sich anheischig macht, die „Relativität" all' unsrer Erkenntniß „analytisch zu demonstriren," — d. h. durch eine Analyse des Productes wie des Processes unsres Denkens nachzuweisen, daß „unsre

Erkenntniß keine absolute ist noch jemals seyn kann." Die „Demonstration" wendet sich zunächst zu dem „Processe" unsres Denkens, beschränkt sich indeß auf den Nachweis, daß wir in unsrer Forschung nach den Ursachen und damit nach der Erklärung der Dinge und Thatsachen von den niedrigsten und speciellsten ausgehen müssen, und von ihnen zwar fortschreiten zur Erkenntniß immer höherer, allgemeinerer Ursachen, und so ganze Klassen von Thatsachen erklären indem wir sie unter weitere allgemeinere Klassen subsumiren, daß aber dieser Proceß zu keinem Abschluß gelangen könne, nicht nur weil dazu eine unendliche Zeit erforderlich seyn würde und die Sphäre unsrer Beobachtungen eine begränzte sey, sondern weil — gesetzt auch daß wir zu einer letzten, höchsten, allgemeinsten Ursache, einer allgemeinsten Erkenntniß gelangten, — eben diese höchste, allgemeinste Wahrheit unbegreiflich, unerklärlich (inexplicable) seyn würde. Denn wir verstehen und begreifen nur dasjenige, das wir auf ein Höheres, Allgemeineres zurückführen oder aus ihm ableiten können, das Höchste, Allgemeinste lasse sich aber nicht unter ein noch Höheres, Allgemeineres unterbringen (include), gestatte mithin schlechthin keine Erklärung (interpretation) — Die zweite „Demonstration," daß auch das „Product" unsres Denkens keine absolute Erkenntniß sey und seyn könne, besteht wiederum nur in einem Citat der Sätze Sir W. Hamiltons, durch die er darzuthun sucht, daß das Absolute, Unbedingte, nicht nur unbegreiflich, sondern schlechthin undenkbar sey. —

Sonach endet auch diese Demonstration in einem r e i n n e g a t i v e n Resultate, das von den Ergebnissen der vorangehenden Erörterungen sich wenig unterscheidet. Indeß obwohl der Verf. Sir W. Hamilton's Beweisführung als vollkommen stringent anerkennt, so erhebt er schließlich doch Einwendungen gegen die Prämissen in der Form, in welcher Hamilton und Mansel sie aufstellen und in welcher sie unvermeidlich zum reinen Skepticismus führen müssen. „Es läßt sich nicht leugnen, bemerkt er, daß wenn wir uns auf den rein logischen Gesichtspunkt (aspect) der Frage beschränken, die angeführten Sätze Sir W. Hamilton's

ganz und vollständig angenommen werden müssen; wenn wir dagegen die Frage vom allgemeinen psychologischen Gesichtspunkt betrachten, so finden wir daß jene Sätze unvollständige Fassungen (statements) der Wahrheit sind, indem sie eine höchst wichtige Thatsache auslassen oder vielmehr ausschließen. Denn außer jenem bestimmten Bewußtseyn, dessen Gesetze die Logik formulirt, giebt es noch ein unbestimmtes Bewußtseyn, das nicht formulirt werden kann. Außer den vollständigen Gedanken und solchen, die, obwohl unvollständig, doch Vervollständigung zulassen, giebt es Gedanken, die sich schlechterdings nicht completiren lassen, und die doch insofern real sind als sie normale Affectionen des Geistes (intellect) sind. Jedes jener Argumente, — fährt er fort — das uns die Relativität unsrer Erkenntniß demonstrirt, fordert entschieden die positive Existenz eines Etwas jenseits des Relativen. Die Behauptung, daß wir das Absolute nicht zu erkennen vermögen, involvirt die andere, daß es ein Absolutes giebt. Eben damit daß wir uns das Vermögen, zu erkennen was das Absolute sey, absprechen, nehmen wir implicite an, daß es sey, und diese Annahme beweist, daß das Absolute dem Geiste gegenwärtig gewesen nicht als ein Nichts, sondern als ein Etwas. Ebenso wird das Noumenon, indem es als der Gegensatz des Phänomenon bezeichnet wird, eben damit als ein wirkliches Seyn (an actuality) gedacht. Es ist schlechthin unmöglich unser Wissen als ein Wissen von bloßen Erscheinungen zu fassen, ohne zugleich ein Reelles zu concipiren dessen Erscheinungen sie sind: denn Erscheinung ohne alle Realität [ohne ein Etwas das erscheint] ist undenkbar. Setzen wir daher an die Stelle der Ausdrücke „Unbedingtes, Unendliches, Absolutes" in jenen Argumenten die Worte „Negation der Denkbarkeit" oder „Abwesenheit der Bedingungen des Bewußtseyns," so finden wir, daß die Argumente sinnlos werden: keines derselben läßt sich in Gedanken ausführen, ohne das Unbedingte als ein Positives und nicht als ein rein Negatives darzustellen. Ein Beweis aber, der sich nur führen läßt wenn einem Ausdruck ein bestimmter Sinn beigelegt wird, der aber

mit dem Nachweis endet, daß der Ausdruck diesen Sinn nicht habe, ist ein offenbarer Selbstmord. Der Beweis, daß ein bestimmtes Bewußtseyn des Absoluten unmöglich sey, setzt mithin unvermeidlich ein unbestimmtes Bewußtseyn desselben selber voraus."

Mit Recht macht der Verf. ferner gegen Sir W. Hamilton geltend, daß zwischen positiven Gegensätzen (wie Ganzes und Theil, Gleich und Ungleich, Singular und Plural) und den rein negativen, contradictorischen Gegensätzen (wie Nichts und Etwas, Plus und Minus, Ja und Nein) wohl zu unterscheiden sey. Er meint, daß auch das Begränzte und Unbegränzte, Bedingte und Unbedingte, Relative und Absolute, nicht rein negative Gegensätze seyen. Denn unser Begriff des Begränzten sey zusammengesetzt 1) aus der Vorstellung irgend eines Seyenden, und 2) aus der Vorstellung der Gränzen, unter denen wir es kennen. In dem Begriff des Unbegränzten werde dann zwar die Vorstellung der Gränzen aufgehoben, nicht aber die Vorstellung des Seyns (of some kind of being). Mit dem Schwinden der Gränzen, höre allerdings die Vorstellung auf, eine Vorstellung im eigentlichen Sinne zu seyn, aber eine Art von Vorstellung (a mode of conciousness) bleibe sie doch. Wäre das Unbegränzte nur die Negation des Begränzten und also ein bloßes Nichtseyn (Nichts), so müßte das Unbegränzte auch als Gegensatz des Theilbaren, und das Untheilbare als Gegensatz des Begränzten gedacht werden können. — Eben so verhalte es sich mit dem Relativen und Absoluten. Im Begriff des Absoluten sey zwar alle Relativität, alle Bedingtheit und Beschränktheit aufgehoben, aber ein unbestimmtes Etwas bleibe stehen, und dieß indefinite something bilde den Inhalt unsres Bewußtseyns, wenn wir uns den Gegensatz von Relativ und Absolut denken.

Er macht endlich mit Recht darauf aufmerksam, daß auch unsre Vorstellung des Relativen schwinden müsse, wenn die des Absoluten als eines rein Negativen (Nichts) schwände. Denn das Relative könne nur gedacht werden im Gegensatz zum Nicht-

Relativen. Wäre also letzteres schlechthin unvorstellbar, so daß wir gar kein Bewußtseyn von ihm hätten, so würde die Beziehung (relation) des Relativen zum Absoluten involviren, daß wir Etwas, das Inhalt unsres Bewußtseyns ist, vergleichen könnten mit Etwas, von dem wir gar kein Bewußtseyn haben. So gewiß dieß unmöglich sey, so gewiß könne das Absolute nicht die „bloße Negation der Vorstellbarkeit," nicht die bloße „Abwesenheit der Bedingungen des Bewußtseyns" seyn.

Aber — wendet der Verf. sich selber schließlich ein, — wenn doch seiner eigensten Natur nach Bewußtseyn nur unter Formen und Gränzen möglich ist, wie kann dann möglicherweise ein Bewußtseyn des Ungeformten und Unbegränzten hergestellt (constituted) werden? Wenn alles Bewußtseyn (alles Vorstellen) von Seyn und Bestehen nur Bewußtseyn einer bedingten Existenz ist, wie kann nach der Aufhebung aller Bedingungen noch irgend ein Residuum, ein Inhalt des Bewußtseyns übrig bleiben? — Er beantwortet den Einwurf mit der Behauptung: ein solches (übrig bleibendes) Bewußtseyn bestehe zwar nicht und könne nicht bestehen in einem einzelnen geistigen Akte, wohl aber als das Product vieler geistigen Acte. In jedem Gedanken nämlich werde ein Etwas, das bedingt sey, vorgestellt; ohne ein solches Etwas sey die Vorstellung unmöglich, weil sonst das Bewußtseyn ohne allen Inhalt seyn würde. Aber dieß Etwas, weil es eben in jedem Gedanken vorgestellt werde, sey in allen Eines und dasselbe: nicht das Etwas, sondern nur seine Bedingungen, Formen, Gränzen (Bestimmtheiten) wechseln in den einander folgenden Vorstellungen. Dieß unbestimmte Etwas machen wir dann selbst zum Inhalt eines allerdings unbestimmten Gedankens (Bewußtseyns), indem wir durch successive Acte seine (wechselnden) Bedingungen und Gränzen aufheben (take away). So bilden wir uns den unbestimmten Begriff von Seyn überhaupt, den Begriff des allgemeinen Seyns, und damit das Bewußtseyn von etwas Unbedingtem. Denn dieß Seyn, dieß Etwas, das allen Gedanken und Vorstellungen gemeinsam, weil schlechthin unaufhebbar sey, und das gerade

durch den Wechsel seiner mannichfaltigen Modi (Bedingungen, Formen ꝛc.) abgeschieden wurde von allen diesen Modis, bleibt übrig als ein unbestimmtes Bewußtseyn von Etwas, das unter allen Modis constant fortbesteht.

Sonach, schließt der Verf., sey zwar ein objectives Wissen, eine Erkenntniß im strengen Sinne des Worts, vom Absoluten unmöglich, aber für das subjective Wissen finden wir, ist die positive Existenz des Absoluten „ein nothwendiges Datum des Bewußtseyns.“ Und „in diesem Bewußtseyn einer unbegreiflichen allgegenwärtigen Macht haben wir genau dasselbe Bewußtseyn, auf welches alle Religion sich basirt: in ihm also ist der Punkt erreicht, in welchem Religion und Wissenschaft sich vereinigen (coalesce).“ —

Obwohl nun der Verf. die Argumente, mit denen er Sir W. Hamilton's Ansicht von der schlechthinnigen Undenkbarkeit des Absoluten bekämpft, zum Theil aus der Recension, welche in dieser Zeitschrift vor mehreren Jahren über Hamilton's Schriften erschienen ist, entlehnt zu haben scheint, so müssen wir uns doch entschieden gegen seine Lösung der vorliegenden Streitfrage erklären. Zunächst leuchtet ein, daß was durch keinen einzelnen geistigen Act herstellbar ist, auch durch viele einzelne Acte nicht hergestellt werden kann. In der That ist auch das, was der Verf. durch sein Verfahren, durch das successive Abstrahiren von den mannichfaltigen Bedingungen, Formen, Gränzen und Bestimmtheiten des Seyenden (der Dinge) gewinnt, keineswegs der Begriff oder das Bewußtseyn des Absoluten. Denn im Begriff des Absoluten liegt, daß es schlechthin keine Bedingungen hat, und mithin kann bei ihm auch von keinen Bedingungen abstrahirt werden. Das abstract allgemeine Seyn, auf das der Verf. kommt und das er ohne Weiteres mit dem Absoluten identificirt, ist keineswegs ein schlechthin Unbedingtes: denn es existirt offenbar nur wenn es Dinge giebt, denen es als Prädicat beigelegt, von denen es abstrahirt werden kann. Daß dem Inhalte dieser durch willkührliche Abstraction gewonnenen Vorstellung an und für sich Realität zukomme,

daß er die reelle allgemeine ursprüngliche Substanz bezeichne, von welcher alle erscheinenden Dinge nur die wechselnden Modi seyen, ist eine willkührliche völlig unbewiesene Annahme, — mit welcher der Verf. in die Fußtapfen Spinoza's, resp. Hegels tritt und einem gänzlich haltlosen Pantheismus verfällt. —

Wäre die Idee des Absoluten, wie der Verf. behauptet und mit Hamilton und Mansel darzuthun sucht, in der That logisch undenkbar, weil sich selbst widersprechend, so ist und bleibt sie nothwendig auch symbolisch wie psychologisch undenkbar: auch die subjectivste, willkührlichste Einbildung, wenn sie eine contradictio in adjecto involvirt oder den allgemeinen Gesetzen und Bedingungen unsres Vorstellens und Denkens (Bewußtseyns) widerspricht, ist ebenso undenkbar wie ein hölzernes Eisen oder ein viereckiger Triangel oder sonst ein Object mit sich widersprechenden Prädicaten. Einen Unterschied zwischen objectiver und subjectiver „Wissenschaft" giebt es nicht; er ist undenkbar, eben weil er einen logischen Widerspruch involvirt. Denn nur dasjenige Denken nennen wir ein Wissen, dessen Inhalt ein objectiver, der Realität entsprechender ist oder als ein objectiver nothwendig gefaßt (gedacht) werden muß. Was daher in einem bestimmten Bewußtseyn, für ein bestimmtes Vorstellen logisch undenkbar ist, das ist es auch für ein „unbestimmtes" Bewußtseyn oder Vorstellen. Denn was wir unbestimmt nennen, ist überall nur ein weniger Bestimmtes als Andres. Das schlechthin Unbestimmte ist schlechthin undenkbar, weil es als solches die reine bloße Negation aller Bestimmtheit, also aller Prädicate, auch des Prädicats des Seyns, mithin das schlechthin Prädicatlose ist, von dem sich schlechthin nichts aussagen annehmen, vorstellen läßt, — also das reine undenkbare Nichts. Stimmen Religion und Wissenschaft nur in diesem Nichts einer völlig unbestimmten, inhaltlosen Vorstellung überein, so stimmen sie in der That nur in ihrer eignen Nichtigkeit zusammen.

Die Frage, um die es sich handelt: ob wir des Gedankens (des Bewußtseyns) des Absoluten fähig seyen oder nicht, kann nicht, wie der Verf. versucht, entschieden werden auf Grund

einiger allgemeinen Reflexionen über die Begriffe von Grund und Ursache, von Zeit und Raum, Kraft und Stoff, Endlichem und Unendlichem, Bedingtem und Unbedingtem u. s. w. Denn dabei fragt es sich ja stets noch sehr, ob diese Begriffe so, wie sie der Verf. oder Sir W. Hamilton oder sonst Jemand gefaßt hat, richtig gefaßt sind. Die Frage kann vielmehr nur beantwortet werden auf Grund einer sorgfältigen eindringenden Untersuchung über die Entstehung unsrer Vorstellungen überhaupt, des Inhalts unsres Bewußtseyns überhaupt, und damit über Grund und Ursprung unsres Bewußtseyns selber. Hätte der Verf. sich darauf eingelassen, so würde er gefunden haben: das Bewußtseyn ist keineswegs eine Substanz oder die Modification einer Substanz, eine ruhende Qualität (des Geistes), die, wenn sie an sich bedingt und beschränkt ist, allerdings nicht das Unbedingte und Unbeschränkte erfassen oder an dasselbe heranreichen kann. Das Bewußtseyn ist auch keine bloße Form, kein Gefäß oder Fachwerk, das mit einem Inhalt irgendwie gefüllt wird und das daher, wenn seinerseits begränzt und beschränkt, allerdings das Unendliche und Unbedingte nicht zu fassen vermag. Das Bewußtseyn ist ebenso wenig ein inneres Licht, welches die Objecte, die uns zum Bewußtseyn kommen, beleuchtet und welches, wenn selbst bedingt und beschränkt, das Unbedingte und Unbeschränkte nicht würde beleuchten können. Das Bewußtseyn ist vielmehr die Aeußerung einer Kraft, der Erfolg einer Thätigkeit der Seele, und zwar der bestimmten Thätigkeit des Unterscheidens. Nur dadurch, daß die Seele ihre Empfindungen und Gefühle, Sinneseindrücke, Triebe und Strebungen von einander und von sich selbst (der Seele) unterscheidet, werden sie ihr immanent gegenständlich, kommen sie uns zum Bewußtseyn, werden sie zu Perceptionen, Wahrnehmungen, Vorstellungen. Nur darum hat der Verf. Recht, wenn er behauptet, daß mit der Vorstellung des Absoluten auch die des Relativen „verschwinde“, oder richtiger ausgedrückt, daß wenn die Vorstellung des Absoluten unmöglich wäre, auch die des Relativen unmöglich seyn würde. Denn so gewiß wir die

Vorstellung von Blau oder Roth nur dadurch gewinnen und gewinnen können, daß wir diese Gesichtsempfindungen von andern unterscheiden, so gewiß können wir die Vorstellung des Relativen nur durch Unterscheidung desselben vom Absoluten (Nicht-relativen) gewinnen. Dasselbe gilt vom Bedingten und Unbedingten, Endlichen und Unendlichen, Zeitlichen und Ewigen: wir können auch das Bedingte als Bedingtes, das Endliche als Endliches, das Zeitliche als Zeitliches nur fassen (denken) im Unterschiede und durch Unterscheidung von einem Unbedingten, Unendlichen, Ewigen. So gewiß wir also die Vorstellung des Bedingten, Endlichen, Zeitlichen als solchen haben, so gewiß muß sich unsrem Unterscheidungsvermögen, unsrem Verstande ein Unbedingtes, Unendliches, Ewiges, unter welcher Form auch immer als Object unsres Unterscheidens präsentirt haben, weil sonst die Unterscheidung und damit die Auffassung des Bedingten als Bedingten unmöglich gewesen wäre. —

Für diese Kraft des Unterscheidens ist es offenbar gleichgültig, ob sie eine bedingte oder unbedingte sey. Gesetzt auch, sie wäre eine bedingte d. h. eine solche, deren Thätigkeit an gewisse Bedingungen, das Gegebenseyn eines Stoffes, das Mitwirken andrer Kräfte, gebunden wäre, — immer würde sie, wenn die Bedingung einträte, als Thätigkeit des Unterscheidens befähigt seyn, auch das Bedingte vom Unbedingten, das Relative vom Absoluten zu unterscheiden, resp. nachzuunterscheiden (aufzufassen). Es müßte wenigstens ausdrücklich dargethan werden, daß und warum sie gerade dieser Unterscheidung nicht fähig seyn sollte. Sir W. Hamilton behauptet im Grunde fortwährend nur, daß aller Inhalt des Bewußtseyns nur ein bedingter (nicht also das Unbedingte) seyn könne, weil das Bewußtseyn selber ein bedingtes sey: das ist der Kern seiner Beweisführung, auf den alle seine einzelnen Argumente sich basiren und sich zurückführen lassen. Allein diese Beweisführung beruht im Grunde auf einer Verwechselung der Begriffe, auf der Verwechselung des Inhalts des Bewußtseyns mit dem Bewußtseyn selber: nur wenn das Bewußtseyn identisch ist mit

seinem Inhalt, muß vom Inhalt gelten, was vom Bewußtseyn gilt. Die Beweisführung verliert mithin alle ihre Kraft, wenn wir das Bewußtseyn als den Erfolg der Thätigkeit des Unterscheidens eines gegebenen Stoffes fassen. Dann kommt es nicht auf die Bedingtheit oder Unbedingtheit dieser Kraft, sondern auf den gegebenen Stoff an: jenachdem dieser Stoff beschaffen ist, wird der Inhalt des Bewußtseyns beschaffen seyn. Wenn also ein absolutes, göttliches Wesen realiter existirte und sich uns irgend wie (in einer Empfindung, einem Gefühle, einem Streben) kundgäbe, so ist nicht einzusehen, warum wir von ihm durch Unterscheidung desselben vom Bedingten (von den erscheinenden Dingen) nicht eine wenn auch immerhin undeutliche Perception (Vorstellung) sollten gewinnen können. Die Bedingtheit unsres Bewußtseyns beruht aber selbst im Grunde nur darauf, daß uns der Stoff unsrer unterscheidenden Thätigkeit gegeben seyn und unser Unterscheidungsvermögen zur Thätigkeit anregen muß; der Stoff selber dagegen unterliegt (in Betreff seiner Beschaffenheit) keinen Bedingungen und Beschränkungen: jeder Stoff ist unterscheidbar, sobald er nur unser Unterscheidungsvermögen zur Thätigkeit anzuregen vermag. —

Aus der „Relativität" unsrer Erkenntniß, d. h. daraus, daß wir — wie Hamilton und der Verf. mit Recht gegen Hegel und die speculativen Absolutisten behauptet — des absoluten Erkennens und Wissens nicht fähig sind, daß vielmehr all unser Wissen und Erkennen nur ein relatives, bedingtes, beschränktes ist, folgt ebenso wenig, daß wir das Absolute gar nicht zu fassen vermögen, sondern nur daß unsre Erkenntniß desselben eine nur relative, bedingte, beschränkte sey. Das ist allerdings vollkommen richtig, aber auch in Deutschland längst so allgemein anerkannt, daß — abgesehen von einigen Nachbetern Hegels — kein wissenschaftlicher Forscher mehr behauptet: unsre Erkenntniß Gottes und der Welt sey eine schlechthin adäquate, schlechthin vollkommene, absolute. Wollte dagegen der Verf. mit Sir W. Hamilton behaupten, daß eine relative, beschränkte Erkenntniß des Absoluten gar keine

Erkenntniß sey, so würde dasselbe in Betreff aller und jeder Erkenntniß folgen. Denn auch vom Relativen, Bedingten, Endlichen besitzen wir nur eine relative, bedingte, beschränkte Erkenntniß. Und mithin würde dem Menschen alles Erkennen und Wissen abgesprochen werden müssen, — d. h. der reine principielle Skepticismus, den der Verf. eben so flieht wie Sir W. Hamilton, würde die unvermeidliche Consequenz seyn.

Sonach ist das Ergebniß keineswegs die völlige Undenkbarkeit des Absoluten, Unendlichen u. s. w.; sondern sollte sich zeigen, daß in den Begriffen des Unbedingten, Unendlichen, Ewigen, in den Vorstellungen von Raum und Zeit, Kraft und Stoff, Bewegung und Ruhe u. s. w., wie dieselben gemeinhin gefaßt werden, wirklich logische Widersprüche sich finden, so würde nur folgen, daß diese Begriffe, deren wir nun einmal schlechthin nicht entrathen können, unrichtig aufgefaßt worden. Und in der That läßt sich von der Naturwissenschaft wie von der Logik, Anthropologie und Psychologie aus darthun, daß das Absolute nicht als das allgemeine Seyn, nicht als allgemeine Substanz oder Wesenheit, noch als bloße erste (bewegende) Ursache, als natura naturans, Lebenskraft oder Weltseele, sondern nur als absoluter Geist, d. h. als unbedingte, ihre Gedanken aus sich producirende und in sich unterscheidende, alle Bestimmtheit setzende Denk- und Willenskraft, die Welt nur als That dieser sich in sich und vom Andern ihrer selbst unterscheidenden, das Andre setzenden und bestimmenden Urkraft gefaßt werden kann. In diesem Begriffe liegt kein logischer Widerspruch. Denn vom Absoluten, Unbedingten, Unabhängigen schlechthin Selbständigen, ist keineswegs alle Relativität ausgeschlossen, sondern nur diejenige Relativität widerspricht seinem Begriffe, durch welche es in Abhängigkeit (Bedingtheit — Begränztheit) von irgend einem Andern gesetzt und somit seine Absolutheit, Unbedingtheit, Unabhängigkeit aufgehoben wäre. Die alles Andre setzende und bestimmende Urkraft tritt damit zwar zu diesem Andern in die Beziehung von Ursache und Wirkung, geräth aber offenbar nicht in Abhängigkeit von ihrer Wir-

kung. Und der absolute, seine Gedanken aus sich producirende wie von sich und von einander unterscheidende Geist ist dadurch zwar seiner Gedanken wie seiner Selbst sich bewußt und tritt somit in das Verhältniß von Subject und Object des Bewußtseyns ein, wird aber dadurch keineswegs abhängig von dem Objecte (Inhalt) seines Bewußtseyns. Der Begriff des absoluten Geistes ist mithin keineswegs logisch undenkbar. Wohl aber ist er insofern ein Gränzbegriff unseres Denkens, als er zwar aus der Betrachtung und Erkenntniß der Natur wie unsres eignen Wesens (Geistes) sich ergiebt, sich uns aufdrängt, und von der Seite, von welcher wir zu ihm gelangen, auch vollkommen denkbar, genügend klar und seiner Objectivität gewiß erscheint, von der andern Seite dagegen, d. h. wenn wir diese absolute geistige Urkraft nicht von ihrer That (der Welt) aus, sondern an und für sich, in ihrem absoluten Wirken, zu denken versuchen, allerdings als unvollziehbar sich ausweist. Denn das Wirken einer schlechthin spontanen Kraft aus und durch sich selbst und damit das Wie ihrer Thätigkeit, durch welches die Wirkung in ihr erzeugt wird, kurz das Werden rein als solches als Bezeichnung des Wie des Entstehens und Geschehens, der Wirkungsweise, der der Wirkung vorausgehenden Thätigkeit, vermögen wir nicht in Gedanken zu fassen, weil eben all unser Denken und Vorstellen, Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn, auf der unterscheidenden Thätigkeit unsres Geistes beruht, diese aber einen gegebenen Stoff und somit ein bereits Gewordenes dergestalt voraussetzt, daß sie ohne einen solchen unvollziehbar ist, — weil also das Werden rein als solches niemals gegebener Stoff unsrer unterscheidenden Thätigkeit seyn, sondern nur vom Gewordenen, von der Wirkung, der That aus erschlossen werden kann. Die auf diese Weise entstehende Vorstellung ist aber in Wahrheit nur ein Postulat des Denkens, eine Forderung, die an das Denken herantritt und uns durch Unterscheidung auch zum Bewußtseyn kommt, die aber, wenn wir sie ausführen wollen, sich als unvollziehbar erweist. Wir haben daher wohl eine Vorstellung

von einer Thätigkeit, die in einer Wirkung (Bewegung — That) sich äußert, nicht aber von ihrem Wirken selbst, nicht von dem Wie, sondern nur von dem Daß und dem Was ihres Thuns. — Insofern, relativ, erscheint allerdings der Gedanke des Absoluten unvollziehbar: eben darin zeigt sich die Relativität und Beschränktheit unserer Erkenntniß Gottes, die Unfaßbarkeit und Unergründlichkeit seines Wesens, der Punkt, in welchem Religion und Wissenschaft übereinstimmen. Aber die relative Unvollziehbarkeit eines Gedankens ist keineswegs identisch mit schlechthinniger Undenkbarkeit, ein Gränzbegriff ist keineswegs gar kein Begriff. —

Ebenso beweist die Undenkbarkeit des Unendlichen, wie es gewöhnlich gefaßt (definirt) wird, nur, daß diese gewöhnliche Begriffsbestimmung desselben falsch ist. Denn es ist zwar vollkommen richtig, daß die angebliche Vorstellung eines schlechthin Gränzen- und Schrankenlosen in Wahrheit keine Vorstellung, sondern ein bloßer Name, das caput mortuum einer leeren Abstraction ist. Das schlechthin Unbegränzte und Unbeschränkte ist in Wahrheit undenkbar, weil es die bloße Negation aller Gränze und Schranke ist, eben damit aber gerade Das, was es negirt, zu seiner Voraussetzung hat, weil also den Inhalt der Vorstellung gerade nur die aufgehobene Begränzung bildet, mit der wirklichen Aufhebung (Annullirung) aller Gränzen aber das Denken selbst aufgehoben wird. Denn das schlechthin Unbegränzte ist als solches von nichts Andrem zu unterscheiden, weil das Andre, von dem es unterschieden würde, nothwendig zugleich es selbst begränzen, also seine Unbegränztheit aufheben würde. Das schlechthin Ununterscheidbare, das als solches auch nicht vom denkenden Subject unterschieden werden, also überhaupt nicht Object des Denkens seyn kann, ist nothwendig schlechthin undenkbar. Dasselbe gilt natürlich von dem angeblich unendlichen Raume und der unendlichen Zeit. Das Unbegränzte kann auch nicht, wie der Verf. will, gefaßt werden als das, was übrig bleibt, wenn alle Gränzen weggedacht werden. Denn von diesem Rest kann nicht behauptet werden, daß es das Unbe-

gränzte sey, daß es existire oder als existirend gedacht werden müsse, sondern es ist ein bloßes Abstractum, das Residuum einer willkührlichen Abstraction, das, wenn überhaupt, nur im Denken des abstrahirenden Subjects existirt. Und selbst hier existirt es in Wahrheit nicht. Denn es ist und bleibt ein rein Negatives, dasjenige, das weder begrenzt noch unbegränzt ist. Als dieß Weder-Noch aber ist es, da ihm alle anderweitige Bestimmtheit fehlt, das schlechthin Unbestimmte, welches, wie gezeigt, in Wahrheit undenkbar ist. — Allein das wahrhaft Unendliche, das wir nothwendig denken müssen um das Endliche denken zu können, ist keineswegs das bloß negative Gränzen- und Schrankenlose, sondern positiv das alle Gränze und Schranke, alle Größe und alles Maaß Setzende (Bestimmende), das als solches nicht an irgend einem Andern eine Gränze haben kann, das vielmehr über alle Gränze und Schranke erhaben, weil aller Schranke und Gränze mächtig ist, und das daher negativ als unbegränzt und unbeschränkt zu bezeichnen ist, aber nur weil es nicht an einem Andern seine Gränzen hat, sondern sich selber seine Gränze und Schranke — die Gränze seines Thuns und Wirkens und damit seines Seyns in und mit der Bestimmtheit seiner Thaten und Wirkungen — selbstthätig und sich selbst bestimmend setzt. Dieser Gedanke involvirt keinen Widerspruch, wenn er auch wiederum in Betreff des Wie, der Wirkungsweise dieser alle Gränze und Schranke setzenden Urkraft unvollziehbar erscheint. Daß dieß Unendliche nothwendig auch ewig, im positiven Sinne ewig ist, d. h. nicht an irgend einem Andern den Anfang oder das Ende seines Seyns und Wirkens haben kann, sondern selbst der absolute Anfang und das absolute Ende (Ziel) von Allem ist, leuchtet von selbst ein.

Was endlich die Begriffe von Raum und Zeit, Kraft und Stoff, Bewegung und Ruhe, und insbesondre den Begriff des Selbstbewußtseyns betrifft, so müssen wir uns, um nicht zu weitläufig zu werden, damit begnügen, auf andre Schriften zu verweisen, in denen die angeblich unvermeidlichen Widersprüche in

diesen Begriffen u. E. beseitigt sind und ihre Denkbarkeit dargethan worden (Vergl. Compendium der Logik, S. 76 f. 81 f. 87 f. Gott u. d. Natur, S. 346 ff. Glaube u. Wissen, S. 59 f.). —

Nachdem der Verf. in dem reinen allgemeinen (abstracten) Seyn das Absolute gefunden zu haben glaubt, das zwar objectiv unerkennbar und undenkbar, aber subjectiv der Inhalt „eines unbestimmten Bewußtseyns“ sey und bleibe, sucht er weiter zu zeigen, daß wir, obwohl wir niemals die Natur dessen was sich uns kund giebt (which is manifested to us) zu erkennen vermögen, doch täglich vollkommener die Ordnung seiner Manifestationen kennen lernen. Denn es existiren allgemeine constante Verhältnisse und Beziehungen (relations) zwischen den Erscheinungen (among the changes of consciousness), und wir können nicht umhin, solche constante Verhältnisse auch zwischen den unerforschlichen Ursachen der Erscheinungen anzunehmen. Kurz unter der unendlichen Mannichfaltigkeit und anscheinenden Unregelmäßigkeit derselben werde immer klarer jener „constante Verlauf des Geschehens“ (course of procedure) erkannt, welchen wir Gesetz nennen. Und damit wachse mehr und mehr die Gewohnheie (habit), diese Gleichmäßigkeit des Verhaltens als charakteristisch für alle Manifestationen des Unerkennbaren (Absoluten) anzusehen.

Diese Sätze des Verf. bilden den Uebergang zu dem Haupttheile seiner Schrift, in welchem er die „ersten Principien,“ d. h. die allgemeinen Gesetze, welche die „Manifestationen des Unerkennbaren“ befolgen, darlegen will. Wir müssen indessen wiederum auf eine Incongruenz aufmerksam machen, die in eben jene Sätze sich eingeschlichen. Wie es ein offenbarer Widerspruch ist, wenn der Verf. kurz vorher behauptet, daß wir zwar gänzlich unfähig seyen, uns einen höheren Modus des Seyns zu denken als den Modus der Intelligenz und des Willens, daß dieß aber kein Grund sey, die Existenz eines solchen höheren Modus in Frage zu stellen, — indem wir ja das, was wir überhaupt nicht zu denken vermögen, offenbar auch nicht als

existirend denken können (womit das Undenkbare ja eben doch gedacht würde) — so ist es mindestens eine starke Incongruenz, wenn der Verf. die „Manifestationen" des Absoluten zwar für erkennbar, das Absolute selbst dagegen für schlechthin unerkennbar erklärt. Denn so gewiß wir, nach dem Verf. selbst, nicht umhin können, die constanten Beziehungen zwischen den Wirkungen (Erscheinungen) als constante Beziehungen zwischen ihren unerforschlichen Ursachen zu fassen, so gewiß können wir nicht umhin, jede Wirkung als ihrer Ursache entsprechend zu denken, d. h. anzunehmen, daß, wenn auch die Wirkung nicht vollkommen identisch mit ihrer Ursache, doch immer eine Kundgebung des Seyns und Wesens, der „Existenz" und „Natur" ihrer Ursache sey. Dann aber können wir auch nicht umhin, die „Manifestationen" des Absoluten eben als Manifestationen, d. h. als Kundgebungen seines Seyns und Wesens zu fassen, und von einer schlechthinnigen Unerkennbarkeit desselben kann nicht mehr die Rede seyn. Was sich „manifestirt," giebt sich eben damit auch demjenigen, welchem es sich manifestirt, zu erkennen, wenn auch immerhin diese Erkenntniß nur eine beschränkte, bedingte, nicht vollkommen adäquate seyn mag. —

Der Verf. sucht demnächst darzuthun, daß es allgemeine Gesetze im obigen Sinne (general uniformities among all phenomena) in der That gebe, ja daß die schlechthin „universelle" Herrschaft von Gesetzen in der Natur bereits so gut wie erwiesen sey. Unter ihnen sey das Gesetz des Fortschritts oder vielmehr richtiger der Entwickelung (the law of evolution) das allgemeinste, ursprünglichste, fundamentalste. Dieß Gesetz besage aber nur, daß überall ein ursprünglich Homogenes in ein Heterogenes sich transformire: in dieser transformation of the homogeneous into the heterogeneous, in dem progress from uniformity, through ever increasing degrees of multiformity to the complex state, in der transition from unity to variety of distribution, bestehe eben alle Entwickelung. Dieß sucht er dann an der Entstehung der organischen Wesen aus einem homogenen Keime (Zelle), an der Bildung des Sonnensystems und unsres

Erdkörpers gemäß der Kant-Laplace'schen Hypothese aus einer homogenen gasförmigen Masse, an der Entwickelung des socialen Lebens, der Sprache, Wissenschaft, Kunst und Literatur ꝛc. näher nachzuweisen. Nach seiner Ansicht ist dieß universelle fundamentale Gesetz eben nur die erste ursprüngliche „Manifestation" des Unerkennbaren (Absoluten), der Ausdruck der Evolution oder Transformation des Einen allgemeinen Seyns in eine Mannichfaltigkeit von Seyendem (von Kräften, Dingen, Erscheinungen). Er findet darin ein klares Zeugniß für seinen pantheistischen Grundgedanken, — der offenbar mit der leitenden Idee der deutschen Speculation seit Schelling im Wesentlichen übereinstimmt, nur daß des Verf. Pantheismus einerseits vom absoluten Wissen (Erkennen des Absoluten) nichts wissen will, und andrerseits ein naturalistisches, empiristisches Gepräge hat, weil er sich — anscheinend und grundsätzlich wenigstens — ganz auf die Erfahrung und die Ergebnisse der neueren Naturwissenschaft stützt. (Daß er gleichwohl weit über die Gränzen der wirklichen Erfahrung hinausgeht, wenn er von „schlechthin allgemeinen" Gesetzen, von „universeller" Gleichmäßigkeit ꝛc. spricht, leuchtet von selbst ein). —

Wir können dem Verf. nicht weiter in das Detail seiner Evolutionstheorie folgen; wir können uns auch nicht darauf einlassen, die naturwissenschaftlichen Thatsachen, namentlich die Laplace'sche Hypothese von der Weltbildung, einer eingehenden Kritik zu unterwerfen. Wir glauben an einem andern Orte dargethan zu haben, daß diese Hypothese in der That naturwissenschaftlich unhaltbar ist (Vgl. Gott u. d. Natur S. 260 f. 253 f.). Es bedarf indeß keiner nähern Erörterung der Stützpunkte von des Verf. Theorie. Denn es läßt sich unmittelbar aus ihr selbst darthun, daß ihr Grundgedanke, der Begriff einer solchen Transformation des Homogenen in Heterogenes, genau ebenso undenkbar ist, wie nach des Verf. Behauptung der Begriff einer ersten Ursache oder der Schöpfungsbegriff. Denn zunächst ist es doch nothwendig eine K r a f t, von welcher das Homogene in das Heterogene, die Uniformität in die Multifor-

10 *

mität, die Einheit in die Mannichfaltigkeit umgebildet wird; und diese Kraft ist eben die erste Ursache von Allem was ist. Ist diese erste Ursache als erste undenkbar, so ist auch jene Transformation undenkbar: denn wir vermögen uns keine Wirkung zu denken, ohne eine Ursache hinzuzudenken. Sodann aber vermögen wir uns das Homogene, Einförmige, Eine, nur zu denken, indem wir es vom Heterogenen, Vielförmigen, Mannichfaltigen unterscheiden. Das Homogene ist eben nur das Nicht-Heterogene, das Einförmige das Nicht-vielförmige, das Eine das Nicht-mannichfaltige, und umgekehrt. Jenes, indem es in das Heterogene ꝛc. sich umbildet, geht also nur in seine eigene Negation über, und das Heterogene, indem es aus dem Homogenen sich herausbildet, geht nur aus seiner eignen Negation hervor. Da uns der Verf. mit keinem Worte zeigt, wie dieß denkbar sey, und da doch das Nichts ebenfalls nur die Negation von Etwas ist, so müssen wir behaupten, daß jene Transformation genau ebenso denkbar oder undenkbar sey, wie das Hervorgehen von Etwas aus Nichts oder das Uebergehen von Nichts in Etwas. Er begeht mithin genau denselben Fehler, den er der Religion und der theistischen Philosophie zum Vorwurf macht, wenn er behauptet, daß sie in ihrem Dogma von der Schöpfung der Welt durch Gott eine schlechthin undenkbare Vorstellung supponiren. Und diesen Fehler wird jede Philosophie, ob pantheistisch oder theistisch, materialistisch oder spiritualistisch, realistisch (empiristisch) oder idealistisch (speculativ), begehen, die nicht logisch, aus der Natur und den Grundgesetzen unsres Vorstellens und Denkens, nachzuweisen vermag, was der Ursprung und die Bedeutung der Negation sey. —

Sonach können wir den Versuch des Verf., den reinen einseitigen Pantheismus auf empiristisch-naturalistischer Basis in die Englische Philosophie einzuführen, nur für mißlungen erklären. Er ist ihm mindestens nicht besser geglückt, als das ähnliche Unternehmen der Deutschen Speculation, die ebenfalls sich rühmte, damit zugleich Religion und Philosophie, Glauben und Wissen versöhnt zu haben. Die Religion wird dagegen mit

Recht einwenden, daß dieser Pantheismus um nichts besser begründet sey als nach der Ansicht ihrer Gegner ihr Theismus, und außerdem den unberechenbaren Nachtheil mit sich führe, consequenter Weise — wie aller Pantheismus — die Freiheit des Willens leugnen (für Illusion erklären) zu müssen, und damit die Basis aller Sittlichkeit zerstöre. —

In der angeführten zweiten (kleinern) Schrift bezieht sich der Verf. auf eine **1854** von ihm veröffentlichte Abhandlung: The Genesis of Science, in welcher er zu zeigen gesucht, daß weder die von M. Comte entworfene Ordnung noch irgend eine andre Zusammenstellung der Wissenschaften weder die logische noch die historische Aufeinanderfolge derselben zur Anschauung bringe. Er will jetzt — im Hinblick auf seine First Principles und die in ihnen entwickelte Grundanschauung — die Frage erörtern: Ob und wie die Beziehungen der Wissenschaften zu einander sich richtig ausdrücken lassen?

Als Princip aller Ordnung stellt er den Satz auf: jede wahre Classification befasse in jeder Klasse diejenigen Objecte, welche unter einander mehr Merkmale (characteristics) gemeinsam haben als irgend eines derselben mit irgend welchen von seiner Klasse ausgeschlossenen Objecten gemein habe. Demgemäß, meint er, sey die breiteste naturgemäße Eintheilung der Wissenschaften die Theilung derselben in solche, welche es mit den „abstracten Verhältnissen oder Formen," unter denen die Erscheinungen sich uns darstellen, und in solche, welche es „mit den Erscheinungen selbst" zu thun haben. Wie man nun auch Zeit und Raum fassen möge, ob als Formen des Denkens oder als Formen der Dinge, immer stehen sie in einem „absoluten Gegensatz" zu dem Seyenden (with the existences), das in Raum und Zeit sich uns erschließe (disclose). Logik und Mathematik, die es überall n u r mit den Verhältnissen des Neben- und des Nach-einander (of coexistence and sequence) zu thun haben, bilden mithin eine Klasse von Wissenschaften weit verschiedener von allen übrigen, als eine der letzteren von der andern seyn könne. Sie also stehen als die erste

Hauptklasse allen übrigen Wissenschaften als einer zweiten Hauptklasse gegenüber. — Diese zweite Hauptklasse, deren Object die Phänomene selbst seyen, zerfalle dann dem obigen Principe gemäß wiederum in zwei Unterklassen: a) in diejenigen Wissenschaften, welche die Erscheinungen „in ihren Elementen," und b) in diejenigen, welche dieselben „in ihren Totalitäten" zum Gegenstand ihrer Untersuchung machen. Die Klasse a) sey am besten als „abstract-concrete" Wissenschaften, die Klasse b) als „concrete" Wissenschaften zu bezeichnen. Zu jener sey die Mechanik, die Physik, die Chemie ꝛc., zu dieser die Astronomie, die Geologie, Biologie, Psychologie, Sociologie ꝛc. zu zählen.

Wir müssen leider auch diesen Versuch einer neuen Systematisirung der Wissenschaften für mißlungen erklären. Denn, müssen wir zunächst fragen, wo bleibt nach dieser Eintheilung die Wissenschaft oder Lehre von den „ersten Principien?" Soll sie unter der Logik mitbegriffen seyn, so kann letztere offenbar nicht mit der Mathematik zusammengestellt werden, sondern steht entschieden über der Mathematik. Soll sie dagegen für sich bestehen und eine Art von philosophia prima, eine Grund legende Wissenschaft bilden, so wäre sie offenbar die Wissenschaft der Wissenschaften, weil eben die Basis und Begründung aller übrigen, und müßte nothwendig im voraus die Objecte aller übrigen, wenn auch nur in principieller Form, behandeln. Wir müssen ferner fragen: was hat das logische Grundgesetz der Identität und des Widerspruchs (A = A und nicht = non A), — das doch der Verf. vollkommen anerkennt, da er mit Hülfe desselben die bisherigen theologischen und philosophischen Doctrinen bekämpft, — was hat dieß Grundgesetz *aller* Wissenschaften mit Zeit und Raum zu schaffen? Bleibt es nicht nothwendig, gültig, wahr, auch wenn es gar keine co-existence und sequence gäbe? — Schon diese Fragen dürften sich vom Princip des Verf. aus schwer beantworten lassen. Außerdem aber ist die Mechanik, die Physik, die Chemie, dergestalt abhängig von der Erforschung der Natur der unorganischen und organischen Körper, also von der Geologie, der Biologie (Physiologie) ꝛc., daß

des Verf. Scheidung der „abstract-concreten" von den „concreten" Wissenschaften sich unmöglich durchführen läßt. Und die Psychologie, sofern in ihr erst von der gegebenen Natur unserer Seele und damit unsres Denkens, Erkennens, Wissens und Bewußtseyns die Rede seyn soll, würde theils in die Lehre von den ersten Principien hinübergreifen, theils die Ergebnisse (den Erkenntnißinhalt) aller übrigen Wissenschaften tangiren und den Werth derselben bedingen. —

Die Frage endlich, ob Mr. Spencer's Philosophie mit M. Comte's s. g. positiver Philosophie im Wesentlichen übereinstimme oder nicht, kann uns nur wenig interessiren, da wir den Pantheismus des Einen für ebenso unhaltbar erachten wie den Positivismus (Materialismus) des Andern, und diese Unhaltbarkeit hier, wie anderwärts dargethan zu haben glauben.

H. Ulrici.

La philosophie italienne contemporaine. Revue sommaire par Auguste Conti, professeur de philosophie à l'université de Pise, traduite par Ernest Naville, ancien professeur de philosophie à l'académie de Genève, membre correspondant de l'académie de Savoie. Paris, Librairie Joël Cherbuliez et Auguste Durand, 1865. XII u. 133 S. 12.

Wir haben in diesen Blättern von demselben Herrn Verf. und Uebersetzer kürzlich eine Schrift angezeigt, welche in Form eines dramatisirten Gespräches den Skeptikismus in seinen verschiedenen Richtungen darstellt und kritisch untersucht. Es ist diese Schrift (der Kirchhof von Pisa oder der Skepticismus) in Frankreich und Italien vielfach günstig aufgenommen worden. Wir legen hier unseren Lesern eine andere Schrift von demselben Verfasser und Uebersetzer vor. Herr August Conti, Professor der Philosophie zu Pisa, schrieb an den Uebersetzer des Campo santo, Herrn Ernst Naville, einen Brief über den gegenwärtigen Zustand der Philosophie in Italien (sullo stato presente della filosofia in Italia), welcher am Ende der von Conti zu Florenz im Jahre 1864 im Druck herausgegebenen Vorlesungen

über Geschichte der Philosophie (2 Bände) als Anhang erschien. Eine Uebersicht des gegenwärtigen Zustandes der Philosophie in Italien aus der Feder eines bedeutenden italienischen Philosophen ist gerade jetzt, wo Italien seine Einheit und Selbständigkeit wieder zu erringen beginnt, gewiß nicht ohne Bedeutung. Die Briefform, welche mehr eine locale Beziehung hatte, wurde in der Uebersetzung mit Recht beseitigt. Die Uebersetzung wurde von dem Verfasser durchgesehen und in allen Theilen gebilligt.

Unter der italienischen Philosophie unserer Zeit versteht der Herr Verf. nicht nur die Leistungen der lebenden, sondern auch die Lehren der seit Kurzem verstorbenen italienischen Philosophen, deren Schüler gegenwärtig wirken. Mit der kurzen übersichtlichen Darstellung dieser Philosophen wird auch der Einfluß des Auslandes auf die Philosophie Italiens und die Rückwirkung der letztern auf die Bildungszustände des Landes verbunden.

Es werden drei Arten der Philosophie von dem Verf. unterschieden 1) die skeptische, 2) die mystische, 3) die synthetische, welche er als die wahre bezeichnet und zu der er sich selbst bekennt. Die Darstellung beginnt mit der skeptischen Philosophie Italiens. Es wird hier auf den Einfluß Kants hingewiesen. Die Skeptiker Italiens folgten Kant aber mit einigen Modificationen (S. 18). Sie behaupten mit Kant, daß jede Erkenntniß des Objectes oder des Dinges an sich für uns unmöglich sey; aber sie bewahrten in ihrer Prüfung nicht die Ruhe des Königsberger Philosophen. „Heut zu Tage, sagt der Hr. Verf., ist es Sitte, mit Leidenschaft gegen die Dogmatiker zu schreien und Dogmatiker nennt man jeden, der irgend eine wirkliche Erkenntniß der Objecte zuläßt. Dogmatiker mag man mit Recht den nennen, der ein Feind einer vernünftigen Prüfung ist, aber wenn man weiter geht, treibt man mit diesem Worte Mißbrauch. Kant giebt dem Glauben an Gott, das All und den geistigen Menschen seine Anerkennung; aber heut zu Tage verachtet man alles dieses als von Unwissenheit oder Betrügerei stammenden Unsinn. In der praktischen Vernunft kommt Kant auf den Gedanken eines persönlichen Gottes

zurück und findet die Gewißheit der Welt und des Geistes wieder, welche er in der reinen Vernunft verloren hatte: heut zu Tage wird der Begriff eines persönlichen Gottes als lächerlich angesehen, und jeder Glaube, der sich irgendwie auf Gott oder Unsterblichkeit bezieht, wird in das Gebiet der unbestimmten Strebungen des Gefühls verbannt, die nur als Erklärungen des Nichts gelten, weil sie nicht dem eigentlichen Gebiete der Vernunft angehören. Man läugnet nicht nur die Thatsache, sondern selbst die Möglichkeit jeder positiven Offenbarung, denn man kann ohne die Existenz eines persönlichen Gottes keine positive Offenbarung annehmen. Man nennt diese Anschauungsweise den Rationalismus, und so ist der italienische Skepticismus beschaffen."

Der Herr Prof. leitet diese erste Anschauungsweise der Philosophie von dem Einflusse der französischen Rationalisten, der Tübinger Schule (l'école de Tubingue) und des Junghegelthums ab. Freilich sind das sehr verschiedene Dinge, die hier in ein und denselben Topf geworfen werden. Es ist klar, daß man mit Unrecht diese Schule die skeptische nennt. Sie zweifelt nicht an der Erkennbarkeit aller Dinge. Ihr Erkenntnißwerkzeug ist einzig und allein die Vernunft. Sie prüft auch die Offenbarung durch die Vernunft und die Offenbarung ist ihr selbst wieder nur eine geschichtlich kund gewordene Vernunft; wenigstens sind nur diejenigen Bestandtheile der Offenbarung haltbar, welche als vernünftig vor dem Richterstuhle der Vernunft bestehen. Mit Unrecht nennt man also eine solche Richtung skeptisch, man sollte sie eher rationalistisch nennen.

Zur sogenannten skeptischen Schule wird nun zuerst Joseph Ferrari gezählt, „der stärkste und nach meiner Meinung orginellste Schriftsteller dieser Secte," der längere Zeit als Verbannter in Frankreich und in der Schweiz lebte. „Er ist, heißt es S. 20, ein Mann von vielem Geist, in der Politik Republikaner und eines der bedeutendsten Mitglieder der äußersten Linken im italienischen Parlament." Von ihm sind die Werke

Vico's herausgegeben worden. Bekannt ist sein Buch: die Philosophie der Revolution.

Die „Revolution ist ihm die Wahrheit, das Gesetz, die Philosophie und die Bildung.„ Er verwirft Alles, „was unveränderlich und beständig" ist, die „Logik, wie die Religion, die Erbschaft, wie das königliche Ansehen, die Regeln der Beredsamkeit, wie die Hierarchie der bürgerlichen Auktorität" (S. 21). Der Herr Verf. nennt dieses Werk ein „schönes Buch, weil der Gedanke hier zu seinen letzten Folgerungen mit kurzen und schnell angewandten Mitteln schreitet, und dieses in einer geschickten und durchaus gelungenen Darstellung geschieht." Ferrari verlangt in seiner Vorrede die Fortsetzung des „Krieges der französischen Revolution gegen das Christenthum." „Was er will, heißt es Seite 22, wollen mit ihm alle Rationalisten, den Christus vernichten und mit ihm den persönlichen Gott, den Schöpfer, Gesetzgeber und Richter, den Glauben an das ewige Leben, an alles das zerstören, was wirklich und wesentlich vom Individuum und dem Menschengeschlechte verschieden ist und über diesem steht, endlich jede Abhängigkeit, jede sociale Hierarchie vernichten." Ferrari behauptet und Franchi mit ihm, daß die Gleichheit in ihrem Sinne nur mit dem Siege des Rationalismus möglich sey. „Eine solche Aufrichtigkeit, sagt der Hr. Verf. S. 23, ist in der That sehr kostbar. Sie beweist uns, daß man die Sache des Christenthums, der Philosophie, der natürlichen Theologie, der Sittlichkeit und Bildung nicht trennen kann. Es handelt sich also nicht um wenig, es handelt sich um Alles. Man kann in keiner vermittelnden Stellung bleiben, das Evangelium fahren lassen und das Uebrige behalten. Man muß unbedingt entweder Alles wählen oder nichts."

Refer. läßt die Behauptungen Ferrari's dahingestellt; aber unmöglich kann man dasjenige, was der Hr. Verf. von Ferrari sagt, auf alle „Rationalisten" anwenden. Vom Rationalismus geht alle wahre Philosophie aus; denn ihre Grundlage kann nur durch die Vernunft gelegt werden. Die Vernunft führt aber nicht, wie angedeutet wird, zu blos negativen Resultaten.

Alle positiven Resultate wirklicher Wissenschaft gehen ja einzig und allein von der rationellen Behandlung, von unserem vernünftigen Erkenntnißvermögen aus. Es wäre ein schlechtes Zeichen für die Wissenschaft, den Staat, die Kirche und das Leben, wenn sie durch die Erkenntniß und Anwendung der Vernunft zu Grunde gehen müßten. Es ist überhaupt eine ganz verkehrte Anschauung der Positivität und der Offenbarung, wenn man sie in eine feindliche Stellung zum Rationalismus bringen will. Die Offenbarung gehört der Geschichte an, ist wie diese ein Ausfluß der Vernunft, ist für die Vernunft da und muß von dieser aufgenommen werden. Es giebt ja neben der wahren Offenbarung auch eine falsche; es giebt viele Religionen, die einander Entgegengesetztes und sich Widersprechendes lehren; alle stützen sich auf die Offenbarung, Wunder, Weissagungen in letzter Instanz. Muß nun nicht das Organ, zu welchem die Offenbarung spricht, die Vernunft, untersuchen, ob die Offenbarung wahr oder falsch ist, ob sie anzunehmen oder zu verwerfen ist? Denn nur das kann dem Menschen als wahr in der Offenbarung erscheinen, was mit den Denkgesetzen seiner Vernunft übereinstimmt, falsch ist ihm, was diese Gesetze aufhebt, was ihnen widerspricht. Liegt hier nicht das Kriterium der Offenbarung in der Vernunft, und ist eine solche das Kriterium in der Vernunft erkennende Methode nicht wieder Rationalismus? Kommt man also nicht selbst bei der Annahme oder Verwerfung einer als geoffenbart geltenden Lehre zuletzt auf den Rationalismus zurück? Man hat also so wenig mit dem Rationalismus „nichts" gewählt, als man mit der auf Treu und Glauben ohne Prüfung angenommenen Offenbarung „Alles" gewonnen hat.

Als die Ansichten Ferrari's werden folgende aufgezählt:

1) „Locke hatte Recht, Alles auf die Erfahrung zurückzuführen. Jenseits ihrer Thatsachen hören die wahren Begriffe auf, sind keine eigentlichen Erkenntnisse möglich, finden nur Träume der Einbildungskraft statt. Dies ist auch die Lehre Kants."

2) „Die drei Grundlagen des Denkens, die Identität, die Vergleichung und der Schluß haben kein reelles Resultat, wie

Kant an der Leerheit der Ideen gezeigt hat. Die Logik zeigt von allen Seiten in unseren Erkenntnissen das Paradoxe und den Widerspruch."

3) „Der Widerspruch ist wirklich in der Natur vorhanden und dauernd und in jedem ihrer Theile. Der Widerspruch ist das allgemeine Gesetz der Wirklichkeit und wir müssen ihn als solchen annehmen."

4) „Kant hat mit der Aufstellung seiner Antinomien Recht; aber er hatte Unrecht, ihre Anzahl zu beschränken; denn die Antinomien sind überall. Hegel hatte Recht, überall Antithesen zu erkennen; aber er hatte Unrecht, sie durch Synthesen vereinigen oder versöhnen zu wollen; denn die Widersprüche sind unversöhnbar, man muß sie nehmen und lassen, wie sie sind."

Es war dem Herrn Verf. leicht, eine solche aus den scheinbaren Widersprüchen der einzelnen Erfahrungen nicht herauskommende und darauf ihren Skepticismus bauende Philosophie, wie die Ferrari's, nach den hier genannten Sätzen zu wiederlegen (S. 26—31).

In vielen Punkten nähern sich den Behauptungen Ferraris die Ansichten des Ausonio Franchi. Er ist ein „flüchtiger, oft sehr bitterer Schriftsteller" (S. 32). „Weniger originell und weniger tief als Ferrari, hat Franchi mehr Einfluß auf die Jugend als jener, weil er klarer und mehr begeistert ist. Franchi spricht mit Aufrichtigkeit von der Freude, welche ihm die Aussicht auf die künftige Gleichheit und das künftige Glück der Menschen gewährt;" „er spricht mit Zorn von seinem alten Glauben," der ihm eine „zu Grunde gegangene Freundschaft" ist. Er ist gegenwärtig Professor in Mailand. Die Facultäten der Philosophie und Philologie sind so eben von Pavia nach Mailand verlegt worden. Gegen Bertini schrieb Franchi ein Werk: Die Philosophie der italienischen Schulen (la filosofia delle scuole italiane). Der Zweck dieses Buches ist zu beweisen, daß „die christliche Philosophie keinen wahren Begriff von Gott hat, weil man keinen vernünftigen Begriff der Gottheit haben kann, und daß

die Lehre von einem persönlichen Gott und Schöpfer voll von Anthropomorphismus und Widersprüchen ist." Die Beweisgründe sind aus Kants Kritik der reinen Vernunft genommen. Auch seine Ansichten von der Welt und von der Seele stammen aus derselben Quelle. In seinem Buche: Der Rationalismus des Volkes (il razionalismo del popolo, Losanna, 1861) setzt sich Franchi zur Aufgabe den populären Nachweis, daß „die christliche Religion nicht minder falsch ist, als die christliche Philosophie" (S. 34). In seiner andern Schrift: Die Religion des neunzehnten Jahrhunderts (la religione del seculo XIX, Losanna, 1860) sucht er zu beweisen, daß „das Christenthum im Allgemeinen und der Katholicismus insbesondere jeder Freiheit entgegenstehen und daß man sich daher zu ihrer Ausrottung anstrengen muß." Er versichert, das Christenthum sey in dem größten Theil der Menschen abgestorben und es sey nur noch die Religion einer kleinen Anzahl. Mit Bewunderung führt er in seinen Werken Strauß, Feuerbach und Baur an (S. 35). Die Sätze Franchi's werden auf folgende zurückgeführt (S. 37):

1) „Gott ist außerhalb jeder Erfahrung, der äußern, wie der innern; man kann von ihm nur ein unbestimmtes Gefühl, nie einen Begriff haben."

2) „Gott kann nicht erkannt werden, weil man seine Idee nur durch eine abstracte Induction gewinnt, deren Resultat ein vollkommen unbestimmter Begriff ist, den wir nur auf dem Wege des Anthropomorphismus fassen können, indem wir diesem Begriffe unser Bild geben."

3) „Wenn Gott persönlich ist, so ist er endlich, wie jede Persönlichkeit. Man schreibt ihm Vollkommenheiten zu, deren Idee dem Wesen nach Grenzen in sich schließt. Wenn man von der Grenze abstrahirt, so verschwindet auch die Idee der Vollkommenheit selbst.

4) „Der ewige Schöpfer und die zeitliche Welt, das göttliche Vorauswissen und der freie menschliche Wille, der gute Gott und der unglückliche Mensch, alle diese Behauptungen vereinigt,

bilden eine von Anfang bis zu Ende sich widersprechende Lehre." Es folgt die Widerlegung des Verfassers (S. 38—43.).

Vom Angriff auf die Idee Gottes geht Franchi zur Widerlegung der positiven Theologie über, und er sagt von Gott „schreckliche Dinge, würdig eines Saturns, Jupiters oder Mars" (S. 43 u. 44). Nach seiner kritischen und negativen Philosophie versucht Franchi die Aufstellung einer positiven in seinem Buche: Die Philosophie des Gefühls (la filosofia del sentimento, Torino, 1864). Er widerlegt diejenigen, welche die Philosophie im Namen der Religion aber auch jene, welche die Religion im Namen der Philosophie läugnen, wie jene, welche diese beiden vermischen und die sie trennen. Er will zugleich Philosophie und Religion, und weist die erste der Vernunft, die zweite dem Gefühle zu.

Der Rationalisms wirkte auf die italienische Jugend, er wurde von Franchi mit Feuer vertheidigt, und Ferrari war ein Achtung gebietender Mann. Ihre Worte fanden ihre Anerkennung in der Revue des deux mondes und in der Revue Germanique. Die Verbreitung des Rationalismus wurde nach des Hrn. Verf. Dafürhalten auch durch „den Kampf zwischen der italienischen Regierung und dem heiligen Stuhle" vermehrt (S. 47). Ein Hinderniß fand diese Lehre in der „Liebe der Italiener zum Christenthum." Der Unglaube ist in Italien oft „mehr scheinbar, als wirklich." Man sieht indeß aus Conti's Schrift, wie weit die Philosophie im Lande der Pfaffenherrschaft ging. Der Aberglaube und Unglaube sind Extreme, welche sich berühren. Das Christenthum darf nicht mit dem römischen Katholicismus verwechselt werden. Man darf den Rationalismus und Skepticismus nicht als identisch ansehen. Jener hat auch positive Resultate in der Philosophie und Religion, dieser kennt nur negative. Er ist ein bloßer Durch- und Uebergangspunkt zum philosophischen Ziele und ist deshalb nicht gering zu achten. Die neuere Philosophie hat mit dem Zweifel begonnen.

Der gelehrte Hr. Verf. geht (S. 49) zur zweiten Art der italienischen Philosophie unserer Zeit über, welche er die my-

stische nennt. Er versteht unter dem philosophischen Mysticismus jenes System, welches die menschliche Vernunft in der gewöhnlichen Verwendung ihrer Kräfte für unfähig zur Erkenntniß der höchsten Wahrheiten hält, und zu einem übernatürlichen Princip der Anschauung oder Offenbarung die Zuflucht nimmt, in welcher man die einzige Quelle jeder Gewißheit erblickt." In Italien nimmt, wie der Hr. Verf. sagt, der Mysticismus drei Gestalten an, den Pantheismus, den „Ontologismus" und den „Traditionalismus." Bei der Schilderung des mystischen Pantheismus wird auf Fichte, Schelling, Hegel hingewiesen. Er läßt diese Philosophen sagen: „Die Subjectivität ist Alles, das Subject und das Object, der Gedanke und das gedachte Ding, Gott und die Natur." „Dies, so heißt es weiter S. 51, ist ein mystischer Pantheismus, dessen Auftreten gewöhnlich eine Epoche des Skepticismus am Ende einer philosophischen Periode andeutet, wie man dieses z. B. in der alexandrinischen Schule sieht. Der Pantheismus beim Beginne einer philosophischen Epoche hat andere Kennzeichen. Er betrachtet die geschaffenen Substanzen und die göttliche Substanz als identisch, aber er unterscheidet, was ihre Offenbarung betrifft, die göttliche von der menschlichen Erkenntniß und setzt Vertrauen auf diese letztere. So machen es die Pythagoreer, Scotus Erigena und Spinoza. Der mystische Pantheismus dagegen nimmt den menschlichen Gedanken als absoluten, und identificirt ihn mit dem göttlichen, weil ohne dies jene Erkenntniß vor seinen Augen eitel wäre. Die Mannner dieser Schule glauben nicht, daß es ohne die unmittelbare Erkenntniß des Absoluten eine Gewißheit geben könne."

In Italien sind Anhänger dieser Richtung, besonders der Hegel'schen. Es sind nicht viele und, wenn auch ausgezeichnet durch ihre Kenntnisse, haben sie nur eine kleine Anzahl von Schülern.

Die Häupter dieser Bewegung sind Spaventa und Vera, Professoren an der Universität Neapel. Der zweite ist bekannter

und fruchtbarer als der erste, er hängt auch genauer den Hegel'schen Lehren an.

Vera wurde verbannt. Er wohnte in Frankreich und England, und gab seine Schriften während der Verbannung in französischer, englischer und lateinischer Sprache heraus. Er übersetzte Hegel's Logik in das Französische und versah sie mit einer Einleitung und einem fortlaufenden Commentar. Wir nennen von seinen Schriften: Das Hegelthum und die Philosophie; das Problem der Gewißheit; Untersuchung über die speculative und die Erfahrungswissenschaft; Plato's, Aristoteles' und Hegel's Lehre vom Mittelbegriff (terminus medius) u. s. w. Außerdem ist von ihm die „Naturphilosophie Hegels" erschienen.

Vera zeichnet sich Hegel gegenüber durch Klarheit aus. Er macht uns das, was Hegel will, in seiner Sprache deutlich, er popularisirt die schwer verständlichen Ausdrücke Hegels und stimmt dadurch das parador Scheinende mancher Sätze herunter. Er hat so zur Verbreitung und zum Verständnisse des Hegelthums in Italien beigetragen. Doch glaubt der Hr. Verf. (S. 55) nicht, daß diese Lehre „im Ernste in Italien Wurzel fassen kann; sie ruft zu allgemeinen Widerspruch hervor."

Als Vera's Sätze werden folgende bezeichnet (S. 55):

1) „Die Wissenschaft verwirklicht ihre Idee nur insofern, als sie eine absolute Einheit darstellt, so daß alle Ideen, welche sie bilden, aus einem einzigen Keime nothwendig hervorgehen."

2) „Man kann das Intelligible von dem Wirklichen nicht trennen. Es ist eine Identität der Idealität und der Natur. Die nothwendige Entwickelung des Gedankens offenbart auch die nothwendige Entwicklung der Natur. Der Gedanke ist es, der die Natur zur Wirklichkeit macht. Die Logik des Gedankens ist die Logik der Welt. Die Logik begründet die Theologie und Kosmologie. Wenn man auch die Wissenschaften unterscheidet, ist ihr Grund ein einziger."

3) „Jede Wissenschaft entsteht also a priori. Wenn die Ge-

setze der Ideenwelt bekannt sind, sind es auch mit Gewißheit die Gesetze der Natur."

4) „Das oberste Gesetz für den Gedanken und die Natur ist, daß Alles aus einer Reihe von Widersprüchen hervorgeht, die zuletzt auf eine Synthese zurückgeführt werden. Die alte Logik taugt nichts, sie hält sich an die Regeln nach den gewöhnlichen Principien des Widerspruchs, und nimmt auf das oberste Gesetz der Einheit der Widersprüche in der Synthese keine Rücksicht."

5) „Wenn die Vernunft die Ordnung der Gedanken enthält und wenn diese Ordnung mit der Wirklichkeit identisch ist, kann nichts über der Vernunft seyn. Wenn man also eine sinnliche und übersinnliche Welt unterscheidet, enthält die Vernunft alle beide."

Allerdings sind dies Sätze, in denen sich deutlich der Nachklang der Hegel'schen Philosophie zeigt. Aber gewiß läßt sich die Hegel'sche Philosophie nicht nach dem Dafürhalten des Hrn. Verf. noch nach dieser Auffassung Vera's unter die Kategorie des philosophischen Mysticismus stellen. Eine Philosophie, welche Alles auf den Gedanken, den Begriff zurückführt, welche keine andere, als diese Welt kennt und sie als ein System der auseinander entwickelten Begriffe des denkenden Geistes betrachtet, verwirft die Erleuchtung durch die Offenbarung, und ihre Weltconstruction a priori ist eben die Construction der Welt aus der eigenen Vernunft und durch die eigene Vernunft. Das absolute Wissen ist nicht außer- sondern innerhalb unseres Geistes, und in einem solchen Pantheismus fehlt daher das mystische Element, welches wir auch vergebens in den angeführten Sätzen Vera's suchen.

Zahlreichere Anhänger hat diejenige mystische Philosophie, welche (S. 62) der „mystische Ontologismus" genannt wird. Unter dem „Ontologisten" oder „Objectivisten" wird hier ein solcher Denker verstanden, welcher „dem Subjectivisten als das andere Extrem entgegenstehend, ausschließend oder beinahe ausschließend seine Aufmerksamkeit dem Objecte oder Gegenstande zuwendet, ohne zu bedenken, daß man das Subject vom Object

nicht trennen kann, ein Denker, der Ontologist heißt, weil er sich auf die natürliche Vernunft nicht verläßt, sondern Anschauungen des Uebernatürlichen annimmt, Vorgänge von Ekstase, die auf ein beständiges oder vorübergehendes Schauen hinauslaufen, so daß das göttliche Object unmittelbar von der Anschauung ergriffen, wesentlich vom Gedanken unterschieden, ihm die Wahrheit, die Gesetzmäßigkeit und die Gewißheit mittheilt" (S. 64). Daß eine solche Anschauungsweise Mysticismus ist, wird Niemand bezweifeln können. Nicht das eigene Denken, sondern ein vorübergehendes oder dauerndes inneres Schauen muß helfen. Das Göttliche muß sich unmittelbar dem Schauenden offenbaren.

Von dieser (der mystischen) Schule werden Rosmini und Gioberti genannt. Sie bekämpfen als falsch und gefährlich den Sensualismus, den Kantianismus und den deutschen Pantheismus. Aus der Bekämpfung derselben gehen ihre Ansichten hervor.

Rosmini's Schriften sind übrigens weder im Ganzen noch größtentheils mystisch. Rosmini ist ein „geistvoller und feiner Beobachter der philosophischen Thatsachen." Seine Nachforschungen über die Ursachen und Gesetze der instinctiven Bewegung der Thiere in seiner Anthropologie und über den freien Willen in seinen opere morali genügen vollkommen zu diesem Beweise.

Gioberti begnügt sich nicht mit dem idealen Wesen; er nimmt die Anschauung eines zugleich idealen und realen Wesens d. h. Gottes an (S. 74). Er wollte die deutschen Pantheisten mit ihren eigenen Waffen bekämpfen, scheint sich aber dabei bisweilen ihren Theorien zu nähern. Dies zeigt sich besonders in seinen nachgelassenen fragmentarischen Werken.

Der Einfluß Rosmini's und Gioberti's war mächtig und ausgebreitet und hat noch jetzt in Italien zu wirken nicht aufgehört. Er hatte nach dem Hrn. Verf. den Vortheil, der „Niedrigkeit des Materialismus und dem Elend des Skepticismus" entgegenzuarbeiten. Wie Galuppi uns auf das Studium der

innern Thatsachen hingewiesen hat, so machte Rosmini auf die abstracten Speculationen der idealen Reihe, Gioberti auf die Betrachtung der allgemeinen Ordnung aufmerksam. Die beiden Denker Rosmini und Gioberti haben eine Schule gegründet und zahlreiche und talentvolle Schriftsteller hervorgerufen, von denen einige mit einer wirklichen Unabhängigkeit des Geistes den Fußtapfen ihrer Lehrer folgten. Unter den Rosminianern ist Gustav von Cavour mit seiner französisch geschriebenen Schrift: Philosophische Fragmente zu nennen. Er ist ein Bruder des berühmten Staatsmannes. Ferner muß man Pestalozza, Corte und Paganini, Professor der dogmatischen Philosophie in Pisa, erwähnen. Die drei ersten verbreiteten ihre Ideen im nördlichen, der vierte im südlichen Italien. Paganini hat mit vieler Kühnheit und Spitzfindigkeit die entferntesten Consequenzen des philosophischen Mysticismus gezogen. In seinem Buche: über die geheimsten Harmonien der natürlichen Philosophie mit der übernatürlichen (sulle più riposte armonie della filosofia naturale colla filosofia sopranaturale, Pisa, 1861) geht er mit dem Beweise um, Gott theile sich auf natürliche Weise als allgemeine Intelligibilität allen geschaffenen Intelligenzen mit, den getauften als die Substanz des Wortes, den Verklärten als die Substanz der Trinität" (sic S. 81). Er schließt daraus, „der Zustand der Natur, der Gnade und der Glorie sey nicht durch eine substantielle Verschiedenheit getrennt, sondern durch verschiedene Stufen eines Zustandes der Anschauung und des göttlichen Lichtes."

Manzoni ist ein Anhänger Rosmini's.

Tommaseo nähert sich den Ansichten desselben Philosophen, wenn er auch nicht das unmittelbare Schauen eines göttlichen Lichtes annimmt.

Bonghi, Abgeordneter im Parlament, Hellenist ersten Ranges, Uebersetzer einiger Bücher der Aristotelischen Metaphysik und einiger Dialoge Plato's, folgte den Ideen Rosmini's. Er wollte durch Vereinigung dieser und seiner eigenen Specu-

lationen „eine Erklärung des Dogmas der Dreieinigkeit" geben, „gestützt auf die Betrachtung der drei göttlichen Formen, der idealen, realen und sittlichen" (sic. S. 83). Im südlichen Italien gab man Gioberti den Vorzug. Sein System wird mehr oder weniger bestimmt in den verschiedenen Schulen und Universitäten gelehrt. In Neapel sind Felice Toscano und Chiarolanza, in Sicilien Romano und di Giovanni Anhänger seines Systems. In dieser Richtung wirken auch der Pater Mazzini und Massari.

Vito Formari, ein Neapolitaner, durch Gedanken und Form ausgezeichneter Schriftsteller, hat Dialoge in italienischer Sprache geschrieben. Wir nennen die über die allgemeine Harmonie und über die Kunst des Wortes. Auch in ihnen zeigt sich die mystische Lehre Gioberti's. Er versteigt sich z. B. zur Behauptung: „Gott ist unendlich: die Beraubung des Unendlichen im Geschöpfe bringt den Raum hervor in Beziehung auf die Substanz, die Zeit in Beziehung auf die Thätigkeit" (sic).

Rosmini und Gioberti, vorzüglich der letztere, haben ihren Einfluß auch auf die öffentlichen Angelegenheiten geäußert. Des Letzteren Werke haben viel beigetragen zu den politischen Bewegungen von 1847 und 1848, zu jener „merkwürdigen Volkserhebung, bei deren Erinnerung noch jetzt jedes Herz lauter schlägt;" Pius .IX. fand die Geister durch den Einfluß Giobertis vorbereitet. „Seine Philosophie hatte einen mächtigen und allgemeinen Anstoß zur Wiedergeburt der Nation gegeben." In ähnlicher Weise hatte früher auch Silvestro Certofanti gewirkt. Er lehrte die Geschichte der Philosophie in Pisa, und diese Universität war ein berühmter Mittelpunkt, welcher die liberalen Professoren und eine zahlreiche, von gleichen Gefühlen durchdrungene Jugend vereinigte. Certofanti gehörte unter diejenigen, welche bei der letzteren die größte Begeisterung hervorriefen.

Wenn es sich um die italienische Conföderation handelt, ist Rosmini mit Gioberti vereinigt, und ersterer hat in

seiner Rechtsphilosophie (filosofia del diritto) die liberalen Ideen auch wissenschaftlich begründet.

Unter den Vertretern des philosophischen Mysticismus oder Ontologismus werden auch noch Bertini und Mamiani genannt.

Bertini ist Professor der Geschichte der Philosophie in Turin, ein geistvoller Mensch, von immensem Wissen, besonders als Hellenist. Er schrieb 1850 „die Idee einer Philosophie des Lebens,“ und Gioberti äußerte sich darüber: „Da ist noch ein wahrer Philosoph“ (S. 88).

Am meisten nähert sich Mamiani dem bezeichneten philosophischen Mysticismus in seinen in der zu Turin erscheinenden Rivista contemporanea enthaltenen Bekenntnissen (S. 94).

Unter die Klasse der mystischen Philosophie wird der Traditonalismus und dessen Vertreter der Pater Ventura gestellt. Er mißtraut der Vernunft, verläßt den Skepticismus und nimmt seine Zuflucht „zum Wort Gottes, im alten und neuen Testament geoffenbart.“ Das Wort Gottes ist „der Lehrer des ersten Menschen und pflanzt sich, wenn auch durch viele Schatten verdüstert, in den Traditionen des Menschengeschlechtes fort.“ Dieser Traditionalismus stammt nach des Herrn Verf. Dafürhalten nicht von dem „legitimen Anstoße der christlichen Tradition.“ Er stammt aus der Reaction gegen den Skepticismus. Auf Ventura hatten Lamennais und Bonald einen großen Einfluß. Er hält sich hauptsächlich an den h. Thomas von Aquino. Ventura, dessen System Rom verdammte, hatte Einfluß auf das Studium der Scholastik und der Kirchenväter. Er stand auf der Seite der liberalen Politik. Er lehrt mit Thomas, daß die „bürgerliche Macht vom Volke stammt d. h. von der ganzen Gesammtheit,“ und er hatte einen bedeutenden Antheil an der Bewegung von 1848. Seine Schriften sind größtentheils französisch geschrieben; denn er wohnte gegen das Ende seines Lebens in Frankreich und „liebte diese theure Nation“ (S. 97); aber der Keim zu seinen Ansichten findet sich schon in

seinem 1828 erschienenen Werke: Ueber die neue Methode des Philosophirens.

Es folgt die dritte und letzte Abtheilung der italienischen Philosophie, die synthetische Philosophie (S. 99, ff.). Im italienischen Texte heißt es comprensivo, was Naville mit synthétique übersetzt. Es bezeichnet also synthetische Philosophie hier so viel als „zusammenfassende Philosophie." Compréhensive wäre im Französischen gezwungen gewesen. Die synthetische Philosophie versucht in einem allgemeinen Begriff die besondern Gesichtspunkte des philosophischen Gegenstandes zu vereinigen. Man sucht eine Uebereinstimmung der Bestandtheile, welche die wahre Analyse unterscheidet und die falsche, um sie ganz oder theilweise zu vernichten, trennt. Entweder geschieht diese Vereinigung durch den so genanten Eklekticismus, oder durch ein aufmerksameres Reflectiren des Bewußtseyns, welches sich selbst in seiner Ganzheit d. h. in seiner eigenen Natur und seinen Beziehungen zu begreifen strebt."

Der Eklekticismus gründet sich auf Geschichte und sucht ihre verschiedenen Systeme zu einem Ganzen zu verbinden. Er ist dem Skepticismus entgegengesetzt; aber dennoch kommt er aus dem Zweifel nicht heraus. Er hat zu einer unmittelbaren Speculation kein Vertrauen; ohne die Fruchtbarkeit des Gedankens zu fühlen, hält er sich an fremde Gedanken. Er sieht überall nur unvollständige und falsche Systeme, stückelt sie, wie die Bruchstücke einer zertrümmerten Bildsäule, zusammen. Es handelt sich hier immer nur um die Gedanken Anderer und ihre Widersprüche lassen sich nicht vereinigen. Nicht auf dem Wege des Eklekticismus, sondern durch das natürliche Bewußtseyn, die Quelle aller philosophischen „Wahrheiten" kommen wir zur eigentlichen synthetischen comprehensiven Philosophie. Das Streben eklektischer Art stellt Victor Cousin dar, ohne eine Schule in Italien gegründet zu haben. Doch ist er ein großer Schriftsteller, der sich um die Philosophie sehr verdient gemacht hat, indem er den Sensualismus bekämpfte und einen mächtigen Anstoß zu dem geschichtlichen Studium der Philosophie gab.

Italien hat Sinn für die historischen Forschungen, aber nie konnte sich dort der Eklekticismus einbürgern. Doch sind mehrere der synthetischen Philosophie zugewandt. Poli gehört dieser Richtung an, wenn er sich gleich von der Methode Cousins trennt und kein System in der Geschichte sucht. Er drückt seine Hauptansicht dahin aus, er halte in der Philosophie „jedes Princip oder jedes System für irrig oder ungenügend, welches nicht das Ganze als Gegenstand der Wissenschaft suche oder erkläre" (S. 105).

Der erste wahre Vertreter dieser synthetischen Methode, welche das Object der Philosophie in seiner Totalität begreifen will, ist in unserer Zeit Galuppi. Er folgt dieser Methode in seinen Schriften: „Versuch über die Kritik der Erkenntnisse," „Elemente der Philosophie," „Vorlesungen über Logik und Metaphysik, „die Philosophie des Willens" u. s. w. Er hat die Behauptungen Kant's, Descarte's, der Sensualisten, der schottischen Moralphilosophen u. s. w. als ein Ganzes im natürlichen Bewußtseyn zu vereinigen versucht und, wenn ihm dieses auch nicht gelang, verdient er als der Erneuerer der italienischen Philosophie die größte Anerkennung. Seine Schüler waren Rosmini, Mamiani und Gioberti.

Seit 1823 behauptete Balthasar Poli die Nothwendigkeit, einer Philosophie, welche die Erfahrung mit der Vernunft vereinigt und nannte seine Methode die empirisch rationelle. Er entwickelte sie in verschiedenen Schriften, so in dem „Versuche eines Cursus der Philosophie," in seiner Elementarphilosophie, in seinen ersten Elementen der Philosophie u. s. w. Jetzt wendet er seine Philosophie auf die Principien des Rechtes an, wie man aus dem in Mailand erscheinenden italienischen Athenäum ersieht. Derselben Richtung gehört auch Professor Peyretti in Turin an.

Mamiani hat in seiner „Erneuerung der italienischen Philosophie," in seiner „Ontologie," in seinen „Dialogen über die Funndamentalwissen-

schaft" eine Lehre entwickelt, deren Zweck ist, die Ganzheit der Elemente der Vernunft und ihrer Beziehungen auszudrücken." Er will sich eben so fern vom Sensualismus als vom Idealismus, vom Kriticismus als vom Dogmatismus halten. Dabei nähert er sich auch dem Mysticismus. Er war einst Anhänger der italienischen Conföderation, er vertheidigte die Sache der Einheit Italiens, und seine Schriften sind bei der Jugend Italiens sehr in Gunst. Auch Tedeschi ist zu erwähnen, ehemals Professor in Catanea, d'Aquisto, Erzbischof von Monreale und Melillo von Neapel.

Ferner werden die Thomisten als Anhänger der synthetischen Philosophie bezeichnet, sie wollen alle in Thomas die Synthese der verschiedenen Systeme finden. Doch ist ihre Liebe zu diesem Kirchenlehrer zu ausschließend. Sie vernachlässigen das Studium der übrigen christlichen Tradition; sie halten sich zu sehr an die abgebrauchten Formen der Scholastik. Sie zeigen gegen die neuere Philosophie eine zu große Geringschätzung. Doch giebt es auch Ausnahmen unter ihnen. Dahin gehört der Pater Liberator in seinen Elementen der Philosophie, welcher Baco lobt und von Descartes mit gerechter Würdigung spricht. Unter den Anhängern des Thomas werden außer dem Pater Liberator Sanseverino, de Creszenzio, Taparelli, Audisio, Professor des Naturrechts in Rom, Buscaini und das römische Journal: La Civilta Cattolica angeführt. Die thomistische Philosophie wirkt auf den Klerus und viele Laien Italiens. Der Einfluß ist schädlich, weil „die alte Weisheit zur Widerlegung der neuen Irrthümer nicht genügt, weil die einer philosophischen Autorität, so groß sie auch sey, ausschließend erwiesene Achtung eine Uebertreibung ist, weil die Streitsätze der Thomisten leidenschaftlich sind, weil die Civiltà Cattolica, indem sie gewisse Ausschreitungen der italienischen Revolution mit Recht verdammt, nicht die Achtung vor den heiligen Rechten unserer Volksfreiheit zeigt." „Mögen doch, ruft der Hr. Verf. S. 118 aus, die Gedanken des heiligen Thomas vermittelst persönlichen Nachdenkens wieder aufblühen, und sich

mit der Liebe zur bürgerlichen Freiheit verbinden!" Das haben Schriftsteller, wie Lambruschini in seinen Dialogen über den Unterricht, versucht.

Noch ist die Philosophie in Italien nicht zur Ruhe gekommen; die Jugend schwankt zwischen dem synthetischen Streben und dem Einflusse Kants. Man kann hier von Mazzarella sprechen. Dem Schwanken zwischen dem Streben nach synthetischer Philosophie und dem Kriticismus gehört auch Benvenui in seinen Saggi filosofi, Florenz, Le Monnier, 1862, an.

Auch der Verfasser der vorliegenden Schrift huldigt dem Princip der synthetischen Philosophie. Er hält sich an das menschliche Bewußtseyn in der Ganzheit seiner Beziehungen, an das Bewußtseyn nicht allein in sich selbst, sondern in seinem Verhältnisse zur Welt und zum Lichte Gottes. Das Bewußtseyn ist ihm „eine Harmonie des Gedankens und des Lebens in der allgemeinen Harmonie der Dinge und Gottes."

Der Hr. Verf. entwickelt sein System (S. 129, ff.) und sucht die christliche Offenbarung mit der Philosophie zu vereinigen. Er will die Beziehungen zwischen dem früheren Zustande der Wissenschaft und der Wissenschaft selbst, zwischen den Thatsachen des individuellen Geistes und den allgemeinen Wahrheiten, zwischen dem Idealen und Realen, zwischen der Speculation und dem Handeln erfassen und ihre Einheit nachweisen. In dem früheren Zustande der Wissenschaft werden drei Beziehungen, zu sich selbst, zur menschlichen Gesellschaft und zu den geheiligten Ueberlieferungen, unterschieden. Dies führt auf den Gedanken der Vereinigung der Philosophie und Offenbarung. Daß aber hier in den Kreis dieser so genannten synthetischen Philosophie etwas aufgenommen wird, was nicht in das Gebiet der Philosophie gehört, ist kaum zu bezweifeln.

K. A. v. Reichlin-Meldegg.

Dr. J. Fr. Bruch (Prof. der Theologie in Strasburg): Theorie des Bewußtseyns, ein psychologischer Versuch. Strasburg, Treutel und Würtz 1864.

Der ehrwürdige Theolog, welcher hier mit einem philo-

sophischen Werke vor das Publikum tritt, hat nach des Ref. Ueberzeugung sich dadurch ein doppeltes Verdienst erworben. Zunächst seinen eignen Fachgenossen gegenüber. Er bezeugt nicht allein durch die That, sondern außerdem noch mit ausdrücklichen Worten, wie er von derjenigen Theologie nichts halten könne, die sich von aller Philosophie, überhaupt von philosophischer Forschung fernhält, und erklärt sich sehr entschieden gegen die Gottesgelehrten neuester Zeit, „die sich sogar soweit verirrt haben, daß sie wie einst die Dogmatiker des siebzehnten Jahrhunderts gegen die Philosophie eine wahre Verhorrescenz zu erkennen geben.“ Wollten diese nun ihn fragen, welcherlei Früchte die philosophischen Studien ihm selber gebracht für seinen theologischen Standpunkt, so hat er nicht unterlassen, im Verlaufe des vorliegenden Werkes (in dem Abschnitte über das Verhältniß des Bewußtseyns zur „chrichstlichen Lebenssphäre“ S. 243. fg.) darüber eine sehr klare und befriedigende Rechenschaft abzulegen. Wir müssen sogar erachten, daß dieser Abschnitt infolge der Doppelstellung unsers Verfassers zur Theologie und Philosophie einer der wichtigsten im vorliegenden Werke sey. Es wird daher zweckmäßig erscheinen, am Schluß dieser Anzeige noch besonders auf ihn einzugehen.

Aber auch der psychologischen Forschung hat der Verfasser durch sein Werk einen wesentlichen Dienst geleistet. Ref. behauptet dieß nicht sowohl deßhalb, weil die hier vorgetragene Theorie in allen wesentlichen Punkten mit der seinigen übereinstimmt, sondern unabhängig von all diesen Beziehungen darf er es darum sagen, weil diese Theorie mit so viel Umsicht und Scharfsinn, mit so sorgfältigem Abwägen der Gründe und Gegengründe vorgetragen wird, daß sie auf den Unbefangenen, Vorurtheilslosen eines einfach überzeugenden Eindrucks kaum verfehlen kann. Wir geben einen kurzen Abriß derselben, um dann im eigenen Namen noch einige Bemerkungen hinzuzufügen.

Die Frage nach dem Wesen und Grunde des „Bewußtseyns,“ dieses „höchsten Wunders im menschlichen Seelenleben,“ — so beginnt der Verf. — ist die erste und wichtigste,

von welcher in jeder psychologischen Forschung auszugehen ist. Es wird von ihm bemerkt, daß die bisherige Psychologie sehr mit Unrecht diese Vorfrage häufig übersprungen habe, indem sie vorauszusetzen scheine, daß es keiner weitern Erklärung oder Begründung dessen bedürfe, was Bewußtseyn, „Vorstellung" sey, da dieß als unmittelbarste Thatsache unsers Seelenlebens vor uns liege und somit als bekannt vorausgesetzt werden dürfe.

Damit ist jedoch keineswegs die tiefer greifende Frage schon erledigt, was der erste Ursprung und Entstehungsgrund des Bewußtseyns sey? Auf diese erste Frage zurückzugehen ist schon darum unerläßlich, indem daraus auch für die einzelnen Thatsachen des Bewußtseyns allein der erste Erklärungsgrund sich ergiebt. Der Verf. erläutert dieß an zwei hervorragenden Beispielen. Das „Gewissen" und das „Religionsgefühl," die beiden wichtigsten Thatsachen unsers Geisteslebens, treten als Phänomene des Bewußtseyns auf. Wie können wir nun ihr eigentliches Wesen und ihren tiefsten Grund erforschen, ohne auf die Frage eingegangen zu seyn, was der innerste Grund und Ursprung des Bewußtseyns überhaupt sey? (S. 17.).

Aber auch für den gegenwärtigen Zustand unserer philosophischen Bildung ist jene Untersuchung und eine darauf gegründete Umgestaltung der Psychologie eine Frage erster Bedeutung. Pantheismus und Materialismus beherrschen einen guten Theil unserer gegenwärtigen Bildung. Nach des Verf. innigster Ueberzeugung (S. 16), welcher wir beitreten müssen, können beide nur dadurch überwunden werden, daß man auf die ursprünglichen Thatsachen unsers Bewußtseyns zurückgeht, mit welchen jene Lehren in einem entschiedenen und unversöhnbaren Widerspruche stehen. Sie sind widerlegt, von Innenher aufgehoben, sobald aufgewiesen wird, daß sie unvereinbar mit dem sind, was uns in unserm Bewußtseyn als das Gewisseste entgegentritt. Und dies ist vollständig erreichbar bei einer besonnenen und unbefangenen Erwägung der Hauptthatsachen dieses Bewußtseyns.

„Von welcher Seite wir also auch ausgehen, immer werden wir wieder auf das menschliche Bewußtseyn zurückgeführt

und daran erinnert, daß eine wissenschaftliche Erforschung desselben in den wesentlichen Bedürfnissen, nicht nur der Psychologie, sondern der Philosophie überhaupt begründet und eine nothwendige Bedingung der Fortschritte ist, welche diese in der Zukunft zu machen hat. Hiermit halten wir die Aufgabe, die wir uns gestellt haben, für eine vollkommen berechtigte." (S. 18. 19.)

Der erste Ursprung des Bewußtseyns ist das Erwachen der Seele zum „Gefühle ihres individuellen Seyns," welches stets zugleich das eines bestimmten und stets wechselnden „Soseyns" ist. Auch den Thieren höherer Ordnung eignet dies Gefühl. Aber bei dem Menschen zeigt es einen so hohen Grad der Intensität, Innigkeit und Kraft, daß es die Wurzel eigentlichen „Bewußtseyns," zuhöchst des „Selbstbewußtseyns" zu werden vermag.

Dieß erste Erwachen ist nur möglich durch die höchst wirksamen Reize der Außenwelt, die oftmals sogar bis zum Schmerze sich steigern. Dieß bezeichnet der Verfasser als höchst merkwürdig und beachtenswerth. „Es offenbart sich uns hier die unermeßliche Bedeutung des Schmerzes; wir erkennen in ihm eine nothwendige Bedingung aller geistigen Entwicklung und Erstarkung. Jeder Fortschritt in der Entwicklung des Bewußtseyns und des ganzen geistigen Lebens ist immer zunächst bedingt durch schmerzliche Empfindungen. Wir erkennen hier einen der Gründe" (es ist, um die Erstarkung unsers Selbst zu fördern), „aus welchen der weise Schöpfer so viele Schmerzen in das irdische Daseyn eingewoben hat, und warum auch der Austritt aus diesem Leben von Schmerzen umgeben ist. Wie das erste Erwachen zum Gefühle des Seyns zur nothwendigen Bedingung den Schmerz hat, so ist es wieder der Schmerz, durch den wir uns bei dem Ausscheiden aus dem gegenwärtigen Leben zu einem höhern Bewußtseyn erheben werden." (S. 34. 35.)

Um aber jenem Selbstgefühle zum eigentlichen „Bewußtseyn" zu verhelfen, bedarf es noch eines andern Factors, als die bloße Wechselwirkung der Seele mit der objectiven, bewußtlosen Welt. Nur an dem bewußten Geiste des Andern ent-

zündet sich unser eigenes bewußtes Leben. Die absichtliche, wie die unabsichtliche Erziehung, die dem Menschen von andern Menschen zu Theil wird, ist die nothwendige Bedingung seines Erwachens zu geistigem Leben und folglich auch zum Bewußtseyn seines Selbst (S. 41.). Der Verf. führt diese wichtige Bestimmung noch weiter aus und betont sie ungleich schärfer als es in den bisherigen Entwicklungstheorieen des Bewußtseyns geschehen ist, indem er zeigt, wie durch Mittheilung der Sprache der Einzelmensch recht eigentlich in eine bewußte Welt der Vernunft aufgenommen wird, welche seiner eignen noch schlummernden Vernünft auf das Leichteste und Unmittelbarste zum Bewußtseyn verhilft.

Aber im Wesen des Bewußtseyns liegt an sich selbst zugleich die Möglichkeit unendlicher „Reflexibilität,“ indem jeder Act des Bewußtseyns hinwiederum als Bestimmtheit des Ich objectivirt und damit Gegenstand eines höhern Bewußtseyns werden kann. Vermöge dieser Reflexibilität können wir das gesammte empirische Bewußtseyn selbst zum Object des Bewußtseyns machen. Damit gewinnen wir zugleich den Begriff unsers Selbst, unterschieden von allen seinen Bestimmtheiten, sowohl von denjenigen, deren Grund außer ihm liegt, als von denen, die es aus sich selber setzt. So tritt es uns in seiner Reinheit und Einheit entgegen und das Bewußtseyn hat sich zugleich damit zur Stufe des „Selbstbewußtseyns“ erhoben. Damit hat aber zum ersten Male unser Ich innere Selbstständigkeit gewonnen; die Macht über die wechselnden Verhältnisse des Lebens, das wahrhaft freie Wollen und Wirken entwickeln sich nur da, wo das Bewußtseyn zum Selbstbewußtseyn geworden und der Mensch sich in seiner wahren Ichheit erfaßt hat. (S. 49).

Aber dieß doch immer noch „empirische“ Selbstbewußtseyn kann sich infolge eines noch höhern Reflexionsactes zum „transscendenten“ Selbstbewußtseyn erheben. Es besteht darin, daß das Ich in seiner Einheit und wandellosen Einfachheit als das Urreale, Ursubstantielle in uns sich erfaßt. (S. 53. 54). Der

Verf. glaubt in diesem, wenn auch nur ahnungsweise sich ankündigenden „transscendentalen" Seyn unsers Ich den Grund der innern Gewißheit zu finden, welche wir von der Unvergänglichkeit desselben in uns tragen. Wir werden auf diesen Punkt späterhin noch einmal zurückkommen, welcher allerdings mit einer Hauptdifferenz zusammenhängt, die zwischen dem Verf. und uns besteht, wenigstens in der Ausdrucks- und Darstellungsweise unserer beiderseitigen Theorieen.

Von hieraus werden nun die „wesentlichen Charaktere" des Bewußtseyns oder Ich folgendermaßen bestimmt.

Das Ich ist die sich selbst erfassende anschauende Seele, darum aber gerade ein reales, substantielles Seyn, ja das Ureale, Ursubstantielle in uns; denn unser gesammtes Denken, Wollen, Handeln geht von ihm aus und wird hinwiederum durch dasselbe zusammengefaßt, zur Harmonie gebracht, die eigene Einheit auf seine Mannigfaltigkeit und sogar auf seine Gegensätze übergetragen. Das Ich ist mithin selbst eine „vollkommene Einheit," welche zugleich den Begriff „absoluter Einfachheit" in sich schließen soll, die indeß nur von dem „einen" oder „transscendentalen" Ich, nicht aber vom „empirischen" sich behaupten lasse. (S. 56).

Mit dieser absoluten Einfachheit des Ich hängt seine „Unräumlichkeit" zusammen, seine absolute Beziehungslosigkeit zu allen räumlichen Bestimmungen. Aber auch diese gilt doch eigentlich nur, bemerkt der Verf., vom reinen oder transscendentalen Ich, während das im empirischen Bewußtseyn gegebene „ein räumliches Ich" sey (S. 58), welchen letzteren Ausdruck wir allerdings nicht für einen psychologisch ganz correcten halten können.

Auf gleiche Art wird die „permanente, wechsellose Identität" des reinen Ich erwiesen, aus welcher zugleich ihre „Zeitlosigkeit" folgt. Nur als empirisches tritt es unter die Bedingungen der Zeit, wie unter die der Räumlichkeit. Indem aber das reine Ich als zeitlos und unräumlich gedacht werden muß, giebt es sich gerade dadurch als transscenta-

les zu erkennen. Und eben dieß führt uns zu dem überraschenden Ergebniß, daß wir vermöge des Selbstbewußtseyns über die Gränzen der bloßen Erscheinungswelt, innerhalb welcher unsere gesammte Erkenntniß des Objectiven befangen bleibt, uns in das Gebiet des Transscendentalen hinaufschwingen können, welches im Uebrigen uns verschlossen bleibt. Durch die Erscheinungsformen des Ich dringen wir zu den seine Erscheinung bedingenden Gründen desselben hindurch und erfassen den realen Urgrund desselben, nämlich „das reine Ich."

Dieß geschieht aber nicht auf dem Wege des Schließens, sondern auf unmittelbare Art. Denn „unmittelbar giebt sich uns das reine Ich zu erkennen oder vielmehr: es erfaßt sich selbst, indem es sich von allen seinen Erscheinungsformen unterscheidet nnd in seinem An- und Fürsichseyn sich erschaut. Hier, und hier allein, erreicht unser Erkennen das Gebiet des Transscendentalen, oder um uns richtiger auszudrücken: hier allein tritt ein Reales aus dem geheimnißvollen Gebiete des Transscendentalen hervor, sich selbst in seinem An- und Fürsichseyn erfassend. Hiermit ist nun freilich nicht gesagt, daß das Selbstbewußtseyn, indem es das reine Ich erfaßt, alsobald auch das ganze es umfließende Geheimniß durchdringe und löse. Indem das Ich sich selbst Object wird und sich anschaut, bleibt es dennoch für sich selbst in vieler Beziehung ein undurchdringliches Geheimniß." — — „Allein ist es nicht dennoch schon etwas Großes, Wunderbares, daß wir um dieses reine Ich wissen, und in diesem Wissen eine Bürgschaft dafür haben, daß hinter jeder Erscheinung ein erscheinendes Reales liege, daß es also jenseits der phänomenalen Welt eine transscendentale gebe, von unergründlichem Wesen und unermeßlichem Umfange? Aber nicht nur, daß dieses Wissen um das reine Ich uns Gewißheit von der Realität einer transscendentalen Welt giebt, läßt es uns auch erkennen, daß Zeit und Raum, wenn sie auch auf diese Welt keine Anwendung leiden, dennoch nicht bloß subjective Formen unserer Anschauung, sondern die nothwendigen Formen der Erscheinung des Transscendentalen sind,

weßhalb auch das empirische Ich sich als ein räumliches und ein zeitliches zu erkennen giebt.“ (S. 61—63).

Wir haben diese wichtige Stelle darum vollständig mitgetheilt, weil sich unsers Bedünkens daran am Eindringlichsten zeigen läßt, was an der ganzen Theorie noch vermißt werde, um sie zur vollgenügenden zu machen. — Und irren wir nicht, so hat auch der scharfsinnige und wahrheitsliebende Forscher selbst ein Gefühl davon, daß gerade an dieser Stelle eine Lücke oder Unbestimmtheit übrig bleibe. Sie besteht eben in der schwankenden Doppelstellung des „reinen“ oder „transscendentalen“ Ich, welches einerseits den höchsten Reflexionsact des Bewußtseyns, das Ziel seiner Entwicklung bezeichnen soll, andrerseits doch wieder den Grund und Anfang, die verborgene „transscendentale“ Ursache der ganzen Bewußtseynsentwicklung, ja das „Urreale“ und „Ursubstantielle“ des Geistes zu bedeuten hat.

Daher nun auch die widersprechenden, wenigstens die schwer auszugleichenden Bestimmungen, welche jenem „reinen“ Ich gemeinsam beigelegt werden. Es wird einestheils (mit Recht) als das Allergewisseste, Klarste, Durchsichtigste im Bewußtseyn anerkannt; denn der Reflexionsact, durch den es entsteht, kann von jedem der Reflexion und des abstrahirenden Denkens fähigen Subjecte sicher vollzogen werden. Und daß wir überhaupt „Ich“ sind, auch den Begriff der „reinen“ Ichheit fassen können, insofern wir von allem besondern Inhalt unsers Bewußtseyns zu abstrahiren vermögen, ist weder etwas Zweifelhaftes noch Schwieriges. Dennoch wird andrerseits im „reinen Ich“ ein „Geheimniß“ gefunden, welches sich kaum vollständig enthüllen lasse, indem die „transscendentale“ Welt des Geistes, das verborgene Urreale und Substantielle desselben darin zum Durchbruch komme. Können so widersprechende Bestimmungen einem und demselben Begriffe beigelegt werden, ohne damit stillschweigend zuzugestehen, daß er in zweifachem Sinne genommen werde?

Noch mehr: der Begriff des „reinen“ Ich ist zwar ein

vollständig klarer, dabei aber inhaltsleerer, lediglich formaler, indem er nur entsteht, sofern wir von jedem bestimmten Inhalte des Bewußtseyns abstrahiren, und die reine Form des Selbstbewußtseyns überhaupt, das leere Selbst übrig behalten.

Damit ist aber zugleich das reine Ich als ein durchaus unwirklicher, im factischen Bewußtseyn niemals vorkommender Begriff erwiesen, indem jeder gegebene Zustand des Ich als concreter, mit bestimmtem Inhalt erfüllter sich ergiebt, das reale Ich somit das nicht-reine ist.

„Reines Ich" ist daher im doppelten Sinne das Gegentheil alles Realen und Substantiellen, zuerst weil es bloßes Product eines künstlichen Reflexionsactes ist, sodann weil es lediglich als Vorstellung des entleerten, seines concreten Inhalts beraubten Selbst sich zu erkennen giebt. Am Allerwenigsten kann es daher als das Princip des Realen im Geiste, als sein „Urreales" und „Substantielles" anerkannt werden.

Es sind also zwei wohl zu unterscheidende Begriffe, nicht einer: das Reale, Substantielle unsers Geistes und die Ichform, in welche jenes erst eintritt. Diese mit jenem zu identificiren, d. h. zu verwechseln, ist ein ὕστερον πρότερον bedenklichster Art, wie die kritische Geschichte der Psychologie gezeigt haben dürfte.

Dennoch geben wir ausdrücklich zu, ja wir behaupten es in eignem Namen: daß eine nothwendige Wechselbeziehung zwischen beiden Begriffen stattfinde. Mit andern Worten: daß der Mensch und er allein zur Vorstellung seines Ich, endlich zum Begriffe des „reinen Ich" sich zu erheben vermag, kann seinen Grund nur haben in der ursprünglichen (vorbewußten) Beschaffenheit der Geistessubstanz, die seinem Bewußtseyn zu Grunde liegt. Wir können dieß auch so ausdrücken: der Geist ist potentia oder apriorischer (vorbewußter) Weise schon Ich, aber nicht actu. Er ist seinem Wesen nach dafür angelegt, „seit Ewigkeit" dazu ausersehen, zum Ich zu werden; aber seiner Wirklichkeit nach macht er selbst sich dazu; und es ist eben die Entwicklungsgeschichte seines Bewußtseyns, sich durch eigene That, durch bewußte Selbstdurchdringung dazu zu erheben. Aber ungenau und verwirrend ist es, um jener innern Wechselbeziehung willen, jenes Reale des Anfangs schon als „Ich," vollends als „reines Ich" zu bezeichnen, welches in jedem Sinne nur als Product einer künstlichen psychologischen Reflexion zu gelten hat.

Wir sagen daher mit Sengler: „das Ich ist der allervermitteltste Begriff; deßhalb wird es so schwer erkannt; denn es wird seine Vermittlung nicht vollzogen.

Von ihm gilt, was Schelling vom menschlichen Geiste sagte: es ist ein Wesen von langsamem Wachsthum"*).

Dennoch wäre es sehr ungerecht, unserm Verfasser dies Versäumniß zum besondern Vorwurfe machen zu wollen. Er theilt es mit den meisten Psychologen der gegenwärtigen Zeit, und es ist nur eine alte Reminiscenz, welche uns darin begegnet.

Noch ungerechtfertigter aber könnte es Manchem scheinen, auf jene Ungenauigkeit begrifflicher Unterscheidung einen so herben Tadel zu begründen. Kann es von so großer Erheblichkeit sein, ob man das an sich seyende Wesen des Geistes schon „Ich" nennt, da es doch im eignen Verlaufe zum für sich seyenden werden muß? Nach unserm eignen Geständniß ist er ja schon wenigstens potentialer Weise „Ich" zu nennen; warum will man ihm dieß Prädicat nicht schon ursprünglich und von Anfang an gönnen?

In diesem Betreff bin ich nun allerdings abweichender Meinung. Zum Glück kann ich hier indeß darüber kurz seyn, indem ich mich auf eine erschöpfende Erörterung dieses Lehrpunktes berufen darf, worin zugleich die sehr erheblichen schlimmen Folgen jener Verwechslung aufgedeckt sind. Die „Anthropologie" (in ihrer „kritischen Geschichte der Seelenlehre") hat gezeigt, daß „Ich" lediglich die für sich leere Form des Selbstbewußtseyns sey, in welche der Geist seine realen, aber ihm bewußt gewordenen Unterschiede vorstellend zusammenfaßt, Selbsterfassung dieses Realen, aber selbst nichts Reales (Inhaltliches), aus welchem daher auch nichts Inhaltliches im Bewußtseyn „abgeleitet," das überhaupt nicht im realen Sinne zum „Princip" gemacht werden kann.

In kritischer Hinsicht hat sich weiter daraus ergeben, daß der bisherigen Psychologie, so lange sie noch „Geist" und „Ich" ohne weiteres zu identificiren sich gestattet, damit nothwendig die vorbewußte Seite des Geistes verdeckt bleiben müsse, indem sie unwillkürlich und als ob es sich von selbst verstehe, den Geist nur so weit reichen läßt, als sein Bewußtseyn reicht.

Die gänzliche Oberflächlichkeit dieser Auffassung kann nun nicht zweifelhaft seyn, sobald man nur erwägt, daß der Geist nicht fertiger oder ununterbrochener Weise Ich oder Bewußtseyn ist, sondern daß er sich dazu macht: — „dazu macht" doch offenbar nur aus einem Zustande und mittels Bedingungen, welche eben darum dem „Ich" und allem (empirischen) Bewußtseyn causaliter vorausgehen, mithin an sich selbst zugleich

*) Sengler: Das Ich in seiner phänomenologischen und ontologischen Begründung: „Zeitschrift" Bd. 45. S. 11.

vorempirische („apriorische") und vorbewußte bleiben müssen, so gewiß die bleibende und beharrliche Ursache (der Geist) nicht in den einzelnen und wechselnden Wirkungen (hier dem „Bewußtseyn") auf- und daraufgehen kann. Der Geist führt hinter seinem (empirischen) Bewußtseyn, stets dasselbe bedingend und begleitend, ein reiches geheimnißvolles Leben, dessen Tiefen nur sporadisch der Beobachtung sich öffnen; und in Betreff dieses vorempirischen Zustandes könnte allerdings mit dem Verf. von einem Mysterium des Geistes gesprochen werden, was aber weder mit dem „empirischen," noch mit dem „reinen" Ich das Geringste gemein hat.

Die „Anthropologie" hat alle diese Verhältnisse in die drei Sätze zusammengefaßt, welche die „Psychologie" ihrerseits für eine Entwicklungsgeschichte des Bewußtseyns zu verwerthen suchte, und damit, wie ich glaube, zugleich vollständig begründet hat.

1) Der Geist hat nicht bloß apriorische Bestandtheile (Urerkenntnisse, Urgefühle, Urstrebungen) in seinem Bewußtseyn; — dieß ist die Summe der Kantischen Lehre, eine allerdings wichtige, aber unvollständige Einsicht; — sondern er selbst ist nach seinem eigentlichen Bestand ein apriorisches, vorempirisches Wesen, welches damit zugleich Grund seines Bewußtseyns wird. Der Geist hat seine Bewußtseynsquelle in sich selbst; in keinem Sinne empfängt er sie von Außen.

2) Die Entwicklungsgeschichte des Bewußtseyns hat keine andere Bedeutung, wie keinen andern Inhalt, als jene innern, vorempirischen Anlagen des Geistes in das Licht dieses Bewußtseyns und damit in die freibewußte Beherrschung des nun zum „Ich" gewordenen Geistes treten zu lassen. Die Einwirkungen der „Außenwelt" haben dabei nur den Werth des weckenden „Reizes," nicht einer wahrhaften Bereicherung des Wesensgehaltes, der lediglich von Innen her dem Geiste zu Theil wird.

Auch diesen scheinbar paradoxen Satz, auf welchem doch alle wahre Sinnentheorie beruht, wie er zugleich ein durchgreifendes Licht auf den eigentlichen Charakter des gesammten Sinnenlebens fallen läßt, hat die „Psychologie," wie wir meinen, ausreichend begründet, und in seinen entscheidenden Folgen dargelegt. Erst damit ist das große Ergebniß des „Idealismus," die Lehre vom ewigen und übersinnlichen Wesen des Geistes sicher begründet, indem sie nicht mehr als kühne Behauptung, als überschwängliches Postulat erscheint, sondern in nüchternster Weise aus unbestreitbaren psychischen Thatsachen gefolgert wird.

3) Jenes vorempirische Wesen des Geistes (1.) kann weder bloß in Gestalt eines unpersönlichen Pneuma, einer abstract allgemeinen „Vernunft," wie Hegel diese Transscendenz faßte, noch

viel weniger als eine Vielheit von stofflichen oder sonst einfachen Elementen gedacht werden, sondern der Erfahrungsbeweis läßt sich führen von der individuellen und zugleich einfachen (dieser Begriff als unitas nicht als simplicitas gefaßt) Substantialität desselben. Schon in seiner präexistirenden Wurzel muß der Geist als individualisirter, als Keim einer Eigenpersönlichkeit gedacht werden, so gewiß der Erfolg seines Sinnen- und Zeitlebens nur also ihn zeigt, und zugleich die Hypothese als durchaus unhaltbar sich erweist, daß dieß Individuelle erst von Außen ihm angebildet, zufälliges Product eines Zusammentreffens äußerer Umstände seyn könne.

Auch diesem Satze bitten wir Beachtung zu schenken. Er widerlegt aus psychologischen Thatsachen jede pantheistische, wie materialistische Deutung des Seelenlebens; er leistet, wie wir meinen, wirklich, was unser Verfasser von einer gründlichen Psychologie verlangt. Und wir selbst sind der Ueberzeugung, daß so lange nicht der Begriff der individualen Substantialität des Geistes unzweifelhaft feststeht, auch der Gefahr nicht gründlich gewehrt werden könne, die Psychologie in pantheistischen Universalismus zurückfallen zu sehen, oder in die noch schlimmere Verflachung, das Ich sich zusammensetzen zu lassen aus einer Vielfachheit „einfacher Elemente."

Mit dem Ergebniß dieser Sätze ist nun der Verfasser, wie wir zu unserer innigen Freude sehen, völlig einverstanden. Dieß erhellt nicht nur aus seiner allgemeinen Theorie, die wir im Vorhergehenden charakterisirten, sondern vornehmlich auch aus den letzten Abschnitten seines Werkes, von welchen noch ein kurzes Wort zu sagen ist. Aber jene Wahrheiten liegen doch mehr nur wie dunkle Prämissen seiner Ansicht zu Grunde, als daß sie zu völliger Klarheit und Entschiedenheit herausgeläutert wären, besonders in ihrem diametralen Gegensatze gegen die ältere und bisher herrschende Psychologie.

In Betreff der besondern Ausführungen des vorliegenden Werkes können wir nun fast durchgängig, wie schon bemerkt, unsere Beistimmung aussprechen. Aber eben diese Ausführungen hätten, wie uns dünkt, eine noch tiefere Begründung und festere wissenschaftliche Form erhalten können, wenn der Verf. gleich Anfangs und principiell auf den Begriff vom apriorischen (vorbewußten) Wesen des Geistes, welches eben im Bewußtseyn sich darlegt, bestimmter eingegangen wäre.

So in dem Abschnitte „vom Verhältniß des Bewußtseyns zur Gotterkenntniß" (S. 181. fg.). Mit Recht wird der Begriff des Absoluten in unserm Bewußtseyn für „apriorischen" Ursprungs erklärt. Die weitere Frage, was der eigentliche Grund dieses unserm Bewußtseyn immanenten Begrif-

fes sey, wird tiefsinnig und allein gründlich dahin beantwortet: daß er nur in einem realen Verhältnisse unsers Wesens mit dem göttlichen Wesen begründet seyn könne. „Es wird getragen, durchwaltet von Gott," vor allem eignen Bewußtseyn, Wissen und Wollen.

Wie dieß reale Verhältniß aber die Grundbedingungen unsers Wesens, so ist es auch die stets mitwirkende Bedingung unsers aus dem Wesen sich erhebendem Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns. Daher und aus keinem andern Grunde geschieht es, „daß, sobald der Geist zur Anschauung seiner selbst gelangt, er sich begreift als ein im Absoluten wurzelndes, in diesem den Urgrund seines Seyns habendes Wesen. Mit dem Selbstbewußtseyn verknüpft sich daher nothwendig ein Bewußtseyn des Absoluten. Nicht die Erfahrung, nicht die Reflexion ist die Quelle der Religion; sie liegt in dem Selbstbewußtseyn, und dieses offenbart das Absolute nothwendig deßhalb, weil der Geist, der in demselben sich selbst erfaßt und durchleuchtet, ein von Gott gesetzter, auf dem Absoluten ruhender ist." Dieß erklärt uns zugleich, warum die Religion in unserm Bewußtseyn unzerstörbar, im Menschengeschlecht allverbreitet und unaustilgbar bleibe, wenn sie auch in beiderlei Hinsicht von mancherlei theoretischen Irrthümern und falschen Vorstellungen vom göttlichen Wesen verunreinigt werde. Denn sie geht allem besondern Bewußtseyn, allem bewußten Vorstellen, Denken und Wollen voraus, und beeinflußt damit alle diese einzelnen Bewußtseynsacte unaufhörlich: wie dieß eine etwas mehr als oberflächliche Selbstbeobachtung sogar factisch gewahren kann. Das allgemeine Gefühl unserer eignen Endlichkeit und unseres Bewußtseyns im Unendlichen werden wir niemals los; es spricht daher auch stets mit ein in die besondern Acte unsers Erkennens, Fühlens und Wollens.

Indem wir unsere volle Beistimmung zu diesen Sätzen bezeugen, können wir doch nicht umhin von Neuem zu gestehen, daß sie nach unserm Urtheil an Klarheit, Bündigkeit und Ueberzeugungskraft gewonnen haben möchten, wenn es dem Verf. gefallen hätte, jenes reale, vorbewußte, aber unser Bewußtseyn beherrschende Grundverhältniß unsers Wesens zum Absoluten noch ausdrücklicher ins Auge zu fassen und in der Gesammtheit der daraus sich ergebenden Folgerungen zu erwägen. Es liegen darin selbst psychologischerseits noch andere entscheidende Wahrheiten, als die hier zur Sprache gekommen sind, deren Hervorhebung auch den Fragen zu gut gekommen wäre, die uns jetzt noch beschäftigen sollen.

Wir haben nämlich noch ein Wort zu sagen über den Abschnitt „vom Verhältniß des Bewußtseyns zur christlichen Lebenssphäre (S. 243. fg.). Wir halten ihn bei-

nahe für den wichtigsten und lehrreichsten des ganzen Werks, indem der würdige Verfasser darin die wohlerwogenen Gründe seiner theologischen Ueberzeugungen darlegt, und können darum uns nicht enthalten, ihn der besondern Aufmerksamkeit seiner theologischen Mitforscher zu empfehlen. Man wird kaum sich getrauen, die allgemeinen Prämissen, welche er voranstellt, abzuläugnen. Wie wird man sich aber bei den Folgerungen verhalten, die er consequent, wie uns dünkt, daraus herleitet?

Alle Religion ist übernatürlichen Ursprungs, und der gewöhnliche Gegensatz zwischen „natürlicher" Religion und „geoffenbarter" ist insofern unzutreffend und irreführend, als man in jener nur das rein menschliche Product gewisser freierzeugter Vorstellungen oder subjectiver Reflexionen, in dieser das Werk einer außerordentlichen, „übernatürlichen" Offenbarung erblickt. Dem ist aber nicht so. Denn „es versteht sich von selbst, daß jede geoffenbarte Religion die natürliche voraussetzt, weil sie ja, wenn die Menschen ohne ursprüngliches Bewußtseyn von Gott und dem Verhältnisse Gottes zur Welt wären, bei diesen kein Verständniß erwerben und unmöglich von ihnen als göttlich und offenbart anerkannt werden könnte" (S. 248.).

Zugleich treten aber verschiedene Religionen mit dem gleichen Anspruch hervor, geoffenbarte zu seyn. Das Kriterium der Entscheidung in diesem Widerstreit ihrer Ansprüche kann in formaler Beziehung nur in den unwandelbaren Gesetzen des Denkens, in materialer Hinsicht nur in dem Verhältniß ihrer Lehren zu unserm ursprünglichen Gottesbewußtseyn liegen. „Jede religiöse Lehre, welche jenen Denkgesetzen widerspricht, ist als falsch zu verwerfen; ebenso giebt sich jede, die mit dem Bewußtseyn des Absoluten sich nicht vereinigen läßt, hierdurch als irrig zu erkennen. Es folgt daraus, daß das das Gottesbewußtseyn in sich schließende Selbstbewußtseyn nicht nur die erste Quelle der Religion ist, sondern auch der letzte Grund alles religiösen Glaubens und das höchste Kriterium aller religiösen Wahrheit."

Jede geoffenbarte Religion verlangt „Glauben," so auch die christliche. Aber auf welche Gründe soll dieser Glaube sich stützen? „Man kann nicht sagen, daß sogar heutzutage die letzten Gründe des christlichen Glaubens vollkommen in's Klare gezogen und sicher ermittelt seyen. Vielleicht würde man früher dazu gelangt seyn, wenn man gewußt hätte, worin das Wesen des Christenthums besteht."

Bisher ist das Wort Glaube fast ausschließlich gefaßt worden im Sinne der Unterwerfung unter eine Auctorität, in der ältern christlichen Zeit unter die Auctorität der Ueberlieferung und der allgemeinen (katholischen) Kirche, seit der Reformation unter die Auctorität der heiligen Schrift. Auch die

letztere ist umgestürzt worden, durch die neuere biblische Exegese und Kritik; und die „heilige Schrift" hat jetzt nur noch insofern Auctorität und Bedeutung, als die Schriften des N. T. die einzigen authentischen Documente der Lehre Jesu und der Apostel sind und wir schlechthin kein anderes Mittel haben, uns vom Inhalte der christlichen Offenbarung zu unterrichten.

Aber auch jetzt schweigt die Frage noch nicht, was die innere Beglaubigung sey, um die Lehre Christi für eine offenbarte zu halten. Der Verfasser durchläuft die mannigfach dafür versuchten Beweisführungen aus historischer Beglaubigung. Er schildert treffend und namentlich zu jetziger Zeit höchst beherzigenswerth das tiefe Mißverständniß, das Irrige und Vergebliche, daß man noch immer theologischer Seits meine, die religiösen Gemüthsbedürfnisse des Menschen heilen zu können durch den ihm abverlangten Glauben an eine Reihe historischer Begebenheiten, deren Glaubwürdigkeit im Einzelnen angefochten werden könne, nicht durch Berufung auf eine stets erlebbare und darum stets gleich verständliche und gleich überzeugende Thatsache, auf die von unserm Bewußtseyn ewig neu bestätigten und eben darum ewig wirksamen „Ideen des Christenthums", welche keiner äußerlichen Beglaubigung bedürfen, indem sie die wahre Beglaubigung in sich selber tragen. Alles beruhe aber auf einem falschen Begriffe des „Glaubens." Dieser beziehe sich nach seiner wahren Bedeutung keineswegs auf ein Historisches und Vergangenes, sondern er bezeichne die Zuversicht unsres ganzen, ungetheilten Gemüthes („Bewußtseyns") zu einer innerlich erlebten Thatsache. Der ächte („christliche") Glaube geht aus von dem tiefen Bewußtseyn unserer Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit und wird erzeugt durch die gefühlte und erlebte Versöhnung mit Gott, welche durch Christus uns verbürgt ist.

Wir vermögen an dieser Stelle nicht auf die weitere Ausführung einzugehen, die der Verf. diesen entscheidenden Sätzen gegeben hat. Sie enthält des Trefflichen, schlagend Bemerkten viel. Uns drängt es nur noch, unsere vollständige Beistimmung mit dieser Auffassung von „Glauben" und „christlichem Glauben" ausdrücklich darum auszusprechen, um das Verhältniß der Philosophie auf ihrem gegenwärtigen Standpunkte, welche die Natur des Menschengeistes zu ergründen sich zur Hauptaufgabe macht, zur Religion und zum Christenthum in sein rechtes Licht zu stellen. Und vielleicht hat Referent besonders ein Recht, auf jene Beistimmung eines so gewissenhaften theologischen Forschers hinzuweisen. Denn eben diesen wahren, ewig lebendigen und allezeit sich bewährenden Glauben, dem bloß historischen, anfechtbaren und jetzt vielfach angefochtenen gegen-

über, in seiner vollen und unantastbaren Bedeutung zu zeigen, ist bisher eine meiner angestrengtesten Bemühungen gewesen. Namentlich die „Ethik" in ihrer Schlußabhandlung: „Die Religion und die kirchliche Gemeinschaft" *) zeigt aus allgemein psychologischen und ethischen Gründen, daß der „Glaube niemals im bloßen Fürwahrhalten historischer oder unbegreiflicher Dinge, im Sichverlassen auf ein fremdes Zeugniß bestehen könne, sondern die Zuversicht (fides) zu etwas innerlich Erlebtem und dadurch uns selber gewiß Machendem sey." (S. 445).

Der specifisch „religiöse" Glaube sodann (indem auch sonst jede Urthatsache unsers Bewußtseyns, jede „Idee", mit der eigenthümlich ihr anhaftenden ursprünglichen Evidenz und unvermittelten Gewißheit uns „Glauben" abnöthige, dies also ein allgemeiner Zustand sey) der „religiöse" Glaube insbesondere gehe aber aus und hebe an von dem unabläugbaren Bewußtseyn der steten Unangemessenheit unsers factischen Willens gegen den Grundwillen des Guten, der im „Gewissen" als das schlechthin vollkommene, heilige Wollen sich uns ankündige. Dies sey es, was jede geistig-sittliche Religion (wenn auch in verschiedenem Ausdruck ihrer Gebote und Verbote) als „Sünde", eigentlicher noch „Erbsünde", der scharf beobachtende Forscher Kant als das „radicale Böse" im Menschen bezeichnet hat. Und hiermit sey auch das tiefe Bedürfniß des Menschen nach „Entsündigung", „Versöhnung" erklärt, welches als dunkler Drang dem allverbreiteten Opfercultus der Naturreligionen zu Grunde liegt, was dagegen die (ethische) Religion in das Innere des Menschen verlegt.

Aber auch das Gefühl wirksamer Entsündigung müsse die Religion dem Menschen gewähren, was eben damit nicht durch menschliche Kraft und Willkür hervorgebracht werden könne. Sie müsse dem Menschen auf objective Weise, mit der Gewißheit einer innern Thatsache zu Theil werden, durch die wirklich in ihn eintretende Kraft der Heiligung ihn überzeugen. So fordere es die allgemein psychologische Consequenz und nicht anders gebe auch das menschliche Bewußtseyn Zeugniß davon.

Somit seyen „Sünde", „Entsündigungsbedürfniß", „Versöhnung und Erlösung" nicht etwa bloß durch irgend eine Orthodoxie ersonnene specifisch-christliche Vorstellungen, sondern universale, psychisch-ethische Zustände, welche jedem Religionsbewußtseyn, auch dem verworrensten, als treibende Momente zu Grunde liegen, und die das Christenthum nur darum

*) „System der Ethik." Leipzig 1853. II. 2. S. 403 fg.

zur höchsten Religion machen, weil es jenem tiefliegenden und allgemein menschlichen Gefühle die rein geistige Gestalt und zugleich die objective Befriedigung gebracht hat. Denn jede Religion, jede Kirche habe den objectiven Beweis ihrer Wahrheit zu führen. Dieser könne aber kein anderer seyn, als die wirksame Bekehrung und Heiligung des Willens, die von ihr ausgeht, und die ebenso wirklich gefühlte, thatkräftig genossene Beseligung des Gemüths. Dies Alles sey aber, so zeigt die „Ethik" mittels einer consequent durchgeführten Entwicklung des „ethischen Processes" im menschlichen Bewußtseyn, keineswegs die eigene Leistung des menschlichen Willens, sondern das Werk einer in den menschlich-endlichen Willen hineintretenden (ihn „verewigenden", festmachenden) Gotteskraft, welche durch das Zeugniß unsers eignen Innern bewährt, daß sie nicht bloß Menschliches sey. Diese thatkräftige Bewährung — den „Beweis des Geistes und der Kraft" — habe jede Religion wie jede Einzelkirche zu führen, stets durch die That zu zeigen, daß jene heiligende Kraft Gottes, als „praesens numen", auf ihr ruhe und in ihr wirke. Was daher in jeder Kirche ewig Wahres und Wirksames sey, bedürfe eben darum keiner äußern Autorität mehr, um allezeit den wahren „Glauben", die innere Bestätigung des Gemüths zu finden. Aber aus demselben Grunde sey es auch völlig unzersetzbar für die Kritik, und der schärfste Verstand werde es am Ende seiner Erwägungen nur bestätigen können.

Wir enthalten uns, hier weitere Andeutungen zu geben, können aber nicht umhin zu behaupten, daß eine solche, auf freie Speculation und rein psychologische Forschung gegründete „Vorschule der Theologie" gerade dem Theologen heutiger Zeit von besonderer Bedeutung seyn müsse, daß er sich selber schade durch Ignoriren oder Bekämpfen philosophischer Bildung. Die historischen Stützen des Christenthums sind unterwühlt; sie zerbröckeln von Tage zu Tage mehr vor einer Kritik, die ihre Angriffe gegen die kirchliche Ueberlieferung widerstandslos bis in die Schichten der „Gemeine" ausdehnt und gegen deren Wirkungen weder die Protestationen orthodoxer Eiferer noch die Einreden der „Vermittlungstheologen" etwas Dauerndes auszurichten vermögen. Wir erinnern nur an das trostlose, aber mit erschöpfendster Sachkenntniß entworfene Bild theologischer und kirchlicher Zerklüftung, welches C. Schwarz in seiner „Geschichte der neuesten Theologie" vor uns aufgerollt hat *). Wer kann nach solchen Ergebnissen noch in Zweifel bleiben, daß die

*) C. Schwarz, zur Geschichte der neuesten Theologie; dritte Auflage. Leipzig 1864.

alten theologischen Wege ausgetreten seyen, daß die Zeit gekommen, nach den rein menschlichen und ewig dauernden Stützen der Religion sich umzusehen, auf welche jener hochgebildete Theolog uns verweist und die auch der Verf. des vorliegenden Werks im Auge hat!

Und hier endlich fragen wir die starrgläubigen Theologen auf ihr wissenschaftliches Gewissen, ob sie ihre „Perhorrescirung" der Philosophie und philosophischen Bildung noch festhalten wollen so reifen und gesunden Früchten dieser Bildung gegenüber, wie sie in dem hier besprochenen Werke dargelegt sind? Wir selbst aber danken seinem Verfasser herzlich für dasselbe, nicht blos weil es rühmliches Zeugniß giebt für den Muth seiner theologischen Ueberzeugung, sondern auch, weil es ein beachtenswerther Beitrag ist zur Lösung der wichtigsten psychologischen Probleme.

J. H. Fichte.

Entgegnung an Herrn Dr. A. Geyer auf dessen Bemerkungen in der „Zeitschrift für exacte Philosophie."

In einer Anmerkung zu einem in der „Zeitschrift für Philos. u. philos. Krit." abgedruckten kritischen Aufsatze (Band 44, S. 184), habe ich auf einige Irrthümer und Mißdeutungen aufmerksam gemacht, welche sich in einem Artikel des Herrn Dr. Geyer (Oesterreich. Vierteljahrsschr. für Rechts- und Staatslehre, VII, Literaturbl. S. 70 ff.) hinsichtlich der Krausischen Rechtslehre und des von Prof. Röder aufgestellten Rechtsbegriffs finden. Diese Bemerkung und meine Entlarvung der wissenschaftlichen Unzulänglichkeit und der Fehlgriffe des Herbartianismus scheint Herrn Dr. Geyer so empfindlich getroffen zu haben, daß ihm in einer Auslassung gegen mich jene Besonnenheit versagt hat, welche nicht allein der Ernst der Wissenschaft, sondern auch der Anstand auferlegt. In der „Zeitschrift für exacte Philosophie" (VI, 2, S. 191 ff.) hat er einen schmähenden Ausfall gegen mich gemacht, der mit einem früheren von der Redaction jenes Blattes nach Tendenz, Ton und Geschmack in einer nahen Geistesverwandtschaft steht. Wenn ich im Nachfolgenden darauf Einiges entgegne, so geschieht es nur, um an diesem Beispiel zu zeigen, welche Sorte von Schriftstellern in der „Zeitschrift für exacte Philosophie" sich laut macht.

Ich habe in einem Aufsatz „über die Nothwendigkeit wesentlicher Umgestaltung des Strafvollzugs und der Strafgesetzgebung nach den neusten Forschungen," abgedruckt in der Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft (1865, I, S. 101—127), die Behauptung ausgesprochen: „der alte Kantische Begriff des Rechts, als beziehe es sich nur negativ und formal auf das

Zusammenbestehn der Freiheit der Menschen, und folgeweise der mangelhafte Begriff des Staats, als habe dieser es nur mit den äußeren Bedingungen eines friedlichen Zusammenlebens der Menschen zu thun, oder der längst veraltete, obschon gegenwärtig von der Herbartischen Schule mit Emphase wieder aufgetischte Irrthum, als fließe das Recht durchweg aus einem Vertragsverhältniß zur Verhütung des Streits, nicht aber aus der Natur, dem ewigen Wesen des Menschen und der göttlich ewigen Ordnung der Dinge, diese Vorstellungen stehen, als Reste einer unzulänglichen und verkehrten Lebensauffassung, der reineren Erkenntniß zwar noch vielfach hindernd entgegen, sie werden derselben aber im Leben und in der Wissenschaft durch die unabweislichen Forderungen des sittlichen und gesellschaftlichen Fortschritts unserer Zeit weichen müssen." Herr Dr. Geyer findet einen Widerspruch darin, daß ich die Herbartische Vorstellung zugleich als längst veraltet und noch als der reinen Erkenntniß vielfach hinderlich bezeichne. Es entgeht ihm, daß, wenn auch die Wissenschaft und der Bildungsstand eines Zeitalters weiter vorausgeschritten sind, die geistigen Nachzügler und Prediger der Umkehr der Durchführung der bereits errungenen Wahrheiten noch große Hindernisse bereiten können, indem sie starr und verschlossen, mit einer byzantinischen Hartnäckigkeit an Meinungen hängen und sie immerfort neu aufstutzen, deren Unhaltbarkeit eine gründliche Erkenntniß aufgedeckt hat. Die Herbartische Schule selbst ist dafür ein Beweis, da sie den philosophischen Fortgang des gegenwärtigen Jahrhunderts in seinen bedeutendsten und fruchtbarsten Strebungen verneint. Wir sehen sie beeifert, nach ihren Principien der Zerstückelung und der äußeren Beziehungen dem organischen Aufbau der Wissenschaft in den Weg zu treten. Wäre sie etwa vermögend, innerhalb ihres nominalistischen und abstract-empirischen Gesichtskreises die Aufgabe der Wissenschaft im Geiste eines wahrhaft philosophischen Realismus, als Vernunfterkenntniß des Wesens, zu verstehen? Nach unserem Urtheil steht jede Philosophie, welche die oberste aller Wahrheiten, die Idee Gottes, als höchsten Seyns- und Erkenntnißgrundes, aus der Wissenschaft verstößt, unter der sittlichen und wissenschaftlichen Aufgabe und dem leitenden Bewußtseyn der Gegenwart. Sie mag ihrer Verbrüderung mit einer sensualistischen Naturbetrachtung froh seyn, die jene willkommen heißt, weil sie bei ihr ungefähr das antrifft, was sie auch hat, allein für eine philosophische Erfassung der Natur, sowenig wie für die des Geistes und der Menschheit und das wissenschaftliche Verständniß der Geschichte reichen ihre Mittel nicht aus. Dieß aber sind Gegenstände, um deren Erkenntniß die deutsche Philosophie seit ungefähr zwei Menschenaltern sich angelegentlich

und mit Erfolg bemüht hat. Eine Denkweise, die nach ihrer sophistischen Methode geeignet ist, in den Kreisen, die sie ergreift, eine Zersetzung der wissenschaftlichen und sittlichen Bildungselemente herbeizuführen, mag der Zeitauffassung derjenigen gelegen seyn, welche der Gegenwart kein besseres Ziel zu stecken vermögen; wir finden sie weit unterhalb des Niveaus unserer Zeit.

Herr Dr. Geyer bestreitet ferner unter allerlei Schmähungen meine oben angeführte Behauptung über die Herbartische Ableitung des Rechtsbegriffs. Es ist doch eine bekannte Sache, daß die Herbartische Lehre ihren Rechtsbegriff aus einem Vertragsverhältniß zur Vermeidung des Streits, und aus nichts anderem, herleitet*). Ob nun dieser oder jener Schriftsteller aus seiner Schule das, was in Wahrheit ein Vertragsverhältniß ist und nach dem Sprachsinn so heißen muß, mit diesem richtigen Namen belegen will oder nicht, ist für die Beurtheilung der Ableitung des Herbart'schen Rechtsbegriffs gleichgültig. Es steht fest, daß es für Herbart keine tiefere Quelle des Rechts giebt, als den menschlichen Willen, in dem Verhältniß der Uebereinkunft oder des Vertrages, daß somit von Rechten, die vor und unabhängig vom menschlichen Willen, an sich aus des Menschen Wesen selbst entspringen, also von ursprünglich wesentlichen Rechten, bei ihm keine Rede seyn, daß es für ihn kein andres Recht geben kann, als ein positives, in dem Sinne eines durch menschliche Willkür festgesetzten, obwohl er gelegentlich gegen das Wort Willkür sich verwahrt hat und nicht umhin konnte, wenigstens in Bezug auf Staat und Gesellschaft, gewisse durch die Verhältnisse selbst gebotene Nothwendigkeiten anzuerkennen. Dadurch wird aber die Ableitung seines Rechtsbegriffes aus einem Verhältniß der Willensübereinkunft keine andere, und davon eben ist in der angeführten Stelle meiner Abhandlung die Rede. Um darzuthun, daß es nicht Lehre der Herbartischen Schule sey, daß das Recht durchweg aus einem Vertragsverhältniß zur Vermeidung des Streites fließe, hat Herr Geyer einige Sätze aus Thilo's Rechts- und Staatslehre nebst einigen Bemerkungen aus seiner eigenen Rechtsphilosophie angezogen. Die Sätze aus Thilo sind ohne Beweiskraft für seine Entgegnung. Thilo erkennt selbst die bekannte Unterscheidung zwischen einer weiteren und einer engeren Bedeutung des Wortes Vertrag an, und sagt, daß es falsch sey zu behaupten, alles

*) Des Näheren ist dieß von H. Ahrens in der neuen Ausgabe des Staats-Lexicons, VII, S. 685 ff. nachgewiesen worden, der viele triftige Urtheile über Herbarts Philosophie und namentlich über dessen Rechts- und Staatslehre vorträgt. Ungemein reich an Bemerkungen zur Beurtheilung, in Anerkennung wie in Berichtigungen Herbartischer Lehren, ist der ausführliche Artikel über Herbart von E. Moller, in der Pädagogisch. Encyclop. III, S. 387 — 440.

Recht beruhe auf einem Vertrage, wenn man diesen in dem engeren Wortsinne nehme; er gesteht aber selbst zu, daß dem so sey, wenn man Vertrag im weiteren Sinne fasse. Wenn nun Thilo selbst es nicht anräth, dieses letztere zu thun, so ist das für uns gleichgültig. Wir verstehen das Wort in seinem vollen sprachgemäßen Umfange, mögen Andere immerhin einer engern Bedeutung den Vorzug geben. Richtig angesehen, sprechen Thilo's Sätze für unsere Bezeichnung der Herbartischen Rechtsherleitung. Der Vertrag als eine besondere Modification der Rechtsstiftung im Leben, der Vertrag im Sinne des Marktverkehrs vor Notar und Zeugen, muß doch wohl im philosophischen Wortgebrauch unterschieden werden von dem Vertragsverhältniß im Allgemeinen, als der Uebereinkunft zweier in Bezug auf einen und denselben Gegenstand in Conflict gerathener Willen, die eine Vertragung eingehen, um den mißfälligen Streit zu vermeiden oder zu schlichten. Herr Dr. Geyer hält mir dann noch einige Stellen seiner eigenen Rechtsphilosophie entgegen, die einen Protest gegen die bekannte, in der Sache deutlich gegründete Auslegung der Herbartischen Rechtsableitung enthalten sollen. Wenn er selbst sich überzeugt hat, daß nicht alles Recht auf einem Vertrage beruht, so entfernt er sich, wofern er nicht auch nur eine beschränkte Bedeutung des Wortes im Sinne hat, in diesem Punkt von seinem Meister, wir haben dann einen der Fälle von Abweichungen in den Lehrmeinungen, wie deren in der Herbartischen Schule mehrere vorgekommen sind, früh in der Lehre von den ethischen Ideen, jüngst in der Aesthetik, in welchen Abweichungen wir Anzeichen einer Auflösung der Schule wahrnehmen, die nicht ausbleiben wird, wenn die erkünstelte Problemstellung und die höchst einseitigen Annahmen des Herbartianismus und deren unausbleibliche Consequenzen mehr und mehr an die Leuchte des wissenschaftlichen Denkens gehalten werden. Was übrigens Herrn Dr. Geyers Schrift über die Rechtsphilosophie anbetrifft, so haben wir darin, noch mehr sogar als bei Thilo, die erschreckende Hohlheit und Unfruchtbarkeit einer Lehre wahrgenommen, der es an einem gehaltvollen Rechtsbegriff gebricht.

Unserer Aeußerung, daß Herbart den Rechtsbegriff nicht aus der göttlich ewigen Ordnung der Dinge stammen läßt, setzt Herr Geyer nichts entgegen. Und freilich diese höchste Quelle des Rechts wird von dem Herbartianismus sehr perhorrescirt; wir sind es schon gewohnt, daß Genossen jener Schule die Herleitung der sittlichen Begriffe und Gesetze aus ihrem wahren Urquell, dem göttlichen Wesen und der göttlichen Ordnung, verhöhnen, so daß sie in obiger Bemerkung keinen Vorwurf erkennen werden. Es ist bekannt, daß die ganze Herbartische Ethik

lediglich eine subjective Grundlage hat, in den Geschmacksaussagen des menschlichen Geistes. Daher fehlt ihr die Erkenntniß des Rechts, des Guten, der Pflicht, als einer über die Gefühlsaussprüche erhabenen ewigen göttlichen Richtschnur. Eine selbständige Wissenschaft des Rechts, die diesen Namen verdient, ist von diesem Gefühlsstandpunkte aus nicht zu leisten. Die Ethik soll die reine Wahrheit des Guten, der Lebensbestimmung, der Tugend, der sittlichen Pflicht, erfassen, daher beginnt sie erst da, wo eine von der Subjectivität unabhängige Erkenntniß eintritt. Was aber insbesondre den Rechtsbegriff angeht, so bringt Herr Geyer gegen unsere Bemerkung, daß bei Herbart die Ableitung aus dem Wesen des Menschen vermißt werde, allerlei nicht treffende Einwendungen vor. Er hätte besser gethan, den Nachweis zu liefern, daß im Herbartianismus die Herleitung jenes Begriffs aus dem ewigen Wesen des Menschen folgerichtig geschehen sey. Wir finden nur, daß Herbart einer solchen sachlichen Begründung aus dem Wege geht, indem er den Rechtsbegriff auf ein Geschmacksurtheil über ein Willensverhältniß baut und sich an etwas Zufälliges klammert, das weder als unbedingt, noch als letzte Quelle für die Rechtserkenntniß gelten kann. Herr Dr. Geyer, dessen Oberflächlichkeit bis zur Gedankenlosigkeit hinabsinkt, weiß auch die vorerwähnte Frage in's Trübe zu ziehen. Er hält uns entgegen, daß Herbart in seiner Gesellschaftslehre die Natur des Menschen berücksichtigt habe. Haben wir etwa das Gegentheil behauptet? Mag Herbart, soviel er will, in seiner Gesellschaftslehre, die besser ist, als seine Rechtslehre, das, was bei ihm die Natur des Menschen bedeutet, berücksichtigen. Herr Geyer scheint die Frage, um die es sich handelt, gar nicht zu verstehen. Sie betrifft die Ableitung des Rechtsbegriffs aus der ewigen und idealen Wesenheit des Menschen als Vernunftperson. Diese Grunderkenntniß, sowie die des Göttlich-Guten, als des an sich und unbedingt gültigen Gesetzes und des Urquells für die sittliche Bestimmung und Verpflichtung des Menschen, möchten wir in ihrer reinen, ganzen Wahrheit vergeblich bei Herbart suchen, da der Gesichtskreis seines abstracten Verstandesdenkens sich davon abkehrt. Bei Herbart werden auch die übrigen praktischen Ideen, soweit sie von ihm erfaßt sind, zu dem Recht in Beziehung gesetzt. Denn da der Herbartische Rechtsbegriff lediglich formal ist, so mußte nach einem Inhalte, diese Form auszufüllen, gesucht werden. Aber die Verknüpfung des Rechtsbegriffs mit den anderen sittlichen Begriffen ist keine Ableitung und Entwicklung des ersteren, sowenig wie die Hinzuziehung der empirischen Naturverhältnisse für das gesellschaftliche Rechtsleben eine Deduction der Rechtsidee bedeuten kann. Es ist daher auch

etwas ganz Ungehöriges, wenn Herr Geyer uns eine Aeußerung Thilos, daß die Naturverhältnisse des menschlichen Wollens mit der Rechtsidee in Verbindung zu setzen seyn, entgegenhält. Auch würden selbst für diese in dem Rechtsleben geforderte Verbindung die Naturverhältnisse des Wollens nicht ausreichen, sondern es ist die ganze Natur des Menschen als sinnlich-sittlichen, leiblich-geistigen persönlichen Wesens wahrzunehmen.

Herr Dr. Geyer, in seinem blinden Eifer mich zu verketzern, hat sich soweit vergessen, mich als einen Anhänger des von ihm sogenannten Krausischen Pantheismus zu bezeichnen. Der Vorwurf des Pantheismus steht mit Allem im Widerstreit, was ich je als Lehrer und Schriftsteller ausgesprochen habe. Ich habe mich immer offen zu der Wahrheit der Transcendenz des göttlichen Urwesens bekannt. Was die Krausische Lehre anbelangt, so ist sie reiner philosophischer Theismus, in wissenschaftlicher Uebereinstimmung mit den Grundwahrheiten des Christenthums, und unter Sachkundigen ist das Verdienst Krause's anerkannt, die wichtigsten Wahrheiten zur Widerlegung des Pantheismus an's Licht gestellt zu haben. Es ist lange her, daß bei einigen Fanatikern des Gefühlstheismus in Deutschland, dann in pfäffischen Kreisen in Belgien, die einen seltenen Grad von Unwissenheit in Sachen der Philosophie mit dogmatischer Verstocktheit verbanden, die ungerechte Anklage des Pantheismus zur Verfolgung der Krausischen Lehre vorgebracht worden ist. Viele bedeutende Schriftsteller haben indeß dazu beigetragen, in Deutschland das Urtheil über die Krausische Philosophie aufzuklären und den ächttheistischen Geist derselben zu würdigen. In Belgien haben weder verblendete Schreiber noch verfolgungssüchtige Kanzelredner mit ihren Angriffen gegen die Krausische Philosophie Ehre eingelegt, sondern sich eine Zurechtweisung der besser unterrichteten, den wahrhaft sittlich-religiösen Geist des Krausischen Theismus würdigenden Oberbehörde zugezogen. Nachdem die Krausische Philosophie auf mehreren Universitäten Spaniens Anklang gefunden, haben auch die spanischen Pfaffen jene vernutzte Verlästerung gegen sie versucht. Indessen sind sie schon vor Jahren gründlich widerlegt worden, was namentlich aus einer Schrift von Don Dionisio Gomez zu ersehen ist: Carta sobre algunas opiniones, espresadas en el Ateneo, acerca de la doctrina de Krause, Madrid 1860, besonders S. 25 ff. Wenn nun einige deutsche Winkelschreiber durch Verdächtigung und Mißdeutung der Krausischen Lehre, sey es in pfäffischen oder in anderen Kreisen, sich zu empfehlen bemüht sind, so können wir sie ohne Gefahr ihr Glück versuchen lassen. In den Künsten der Entstellung ist auf dieser Seite schon viel geschehen. Neues, nicht bereits Widerlegtes werden sie schwerlich vorzubrin-

gen wissen. Mögen sie immerhin in ihrer Hohlheit und Gedankenschwäche sich laut machen und aufblähen. Wir haben eine zu gute Meinung von dem gesunden Sinn der Menschen, um anzunehmen, daß das Thun solcher mikroskopischen Geister diesseits wie jenseits des Inn, viel anschlagen werde.

Bei Gelegenheit sucht Herr Geyer auch auf Röders strafrechtswissenschaftliche Schriften einen Schatten zu werfen, indem er sagt, die Gründlichkeit von dessen neuesten Forschungen sey durch v. Holtzendorff neuestens in ein etwas zweifelhaftes Licht gerückt worden. Herr Geyer muß die Röderschen Bücher sehr flüchtig durchblättert, vielleicht nicht besser verstanden haben, als Röders Rechtsbegriff, um wähnen zu können, daß dessen wissenschaftliche Ausführungen durch die sachlich wie logisch ungewöhnlich schwachen, im Ausdruck theilweis platten Einwendungen des Herrn v. Holtzendorff auch nur berührt worden seyen. Wir verweisen in diesem Betreff auf das Urtheil, welches vor Kurzem ein in diesen Dingen überaus sachkundiger praktischer Jurist (im „Gerichtssaal," Novemberheft v. J. Nr. 18,) gefällt hat, obwohl wir im Uebrigen dessen Ansichten über Recht, Staat und Gesellschaft, auf die vielleicht sogar Herbart einigen Einfluß geübt hat, nicht beipflichten können.

Dieses sey um der Sache willen gesagt. Die persönlichen Anfeindungen des Herrn Dr. Geyer gegen mich achte ich nicht soviel, um denselben entgegenzutreten. Es würde mir nicht schicklich seyn, ihm in den Pfuhl der Insinuationen und Verunglimpfungen nachzugehen, die er sich selbst verzeihen mag. Ich will gern Nachsicht gegen ihn üben, indem ich mir die Animosität und Laune, die auch sonst in der Herbartianischen Zeitschrift oft und grell auftritt, aus dem Umstande erkläre, daß bei den Herbartianern, die sogar den Begriff der Wahrheit als rein gegenständlicher Gegenwart des Wesentlichen zerrütten, ihre Vorstellungen pure „Selbsterhaltungen" sind, weshalb sie die mit den ihrigen unverträglichen als ihnen sehr mißfällige Vernichtungen empfinden mögen. Auch entgeht es mir nicht, daß in dem Gehirn dieser Herren die mit einander streitenden Vorstellungen, in die Brandung von Druck und Gegendruck geworfen, einander „verdunkeln" müssen, so daß man ihnen keine Zurechnung zumuthen kann, wenn der wahre Gedanke, als Neuling unter der Gewalt einer eingewurzelten, theuer und überstark gewordenen Meinung, unter die Schwelle ihres Bewußtseyns hinabgleitet. Ohne auch Herrn Dr. Geyer zu Innsbruck weiter etwas anzurechnen, will ich ihn mit der Versicherung entlassen, daß er mir und Freunden von mir viel Stoff zur Erheiterung gegeben hat.

Schliephake.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Das Wesen der Seele und die Quelle des Bewußtseyns und der Apriorität.

Mit Beziehung auf Fichte's Psychologie, Erster Theil, Leipzig 1864.

Von Prof. Dr. **Sengler.**

Die Begründung der Erkenntnißlehre wird in unserer Zeit immer mehr als Hauptaufgabe der gegenwärtigen Philosophie erkannt und anerkannt. Dieses hat seinen Grund in dem nachkant'schen Dogmatismus, welcher das Grundproblem der Kant'schen Philosophie auf die Seite gestellt hat. Es soll fortgesetzt und vollendet werden, ist der Ruf der Gegenwart. Daher Zurückgehen zu Kant und Begründung einer Erkenntnißlehre gleichbedeutend sind. Hierzu muß aber die durch Kant und Fichte angeregte Forschung im Gebiete der Psychologie die Bausteine liefern.

In dieser Hinsicht begrüße ich Fichte's neuste Leistung als eine bedeutende Errungenschaft um so freudiger, als sie auch für mich sehr fördernd ist. Es kann mir nur zur Ermuthigung gereichen, daß der durch seine früheren Leistungen auf diesem Gebiete in verschiedenen Schriften rühmlichst bekannte Verfasser in der Vorrede zu der vorliegenden Schrift S. XVII f. seine Anerkennung meiner erkenntnißtheoretischen Leistungen und seine Beistimmung mit deren wesentlichen Resultaten ausspricht. Ich kann mir keine erwünschtere Probe für die Wahrheit meiner Erkenntnißlehre wünschen, als die Resultate einer auf der Höhe der Zeit stehenden Psychologie, die mir auch zugleich zur Fortsetzung der, wie mir scheint, schwierigsten Aufgabe der Philosophie neue Mittel an die Hand giebt.

Die nachfolgende Besprechung wird unsere beiderseitige Uebereinstimmung und Differenz in Princip und Methode ergeben. Diese letzte ist ja ohnehin verschieden in der Psychologie und Erkenntnißlehre. Allein obgleich Princip und Methode der Psychologie empirisch gegeben sind, so müssen sie doch begründet

werden durch die Erkenntnißlehre und Metaphysik; und es werden daher auch beide in Fichte's Psychologie in dieser Weise hervortreten und der Beurtheilung anheimfallen müssen. Die Philosophie kann nur in Systemen erscheinen, welche alle Theile durch ihr Grundprincip dem Inhalte und der Form nach bestimmen. Alle Theile des Systems sind organische Bestandtheile des durch das Grundprincip organisirten Ganzen.

Die Psychologie unserer Zeit hat eine ganz neue Gestalt gewonnen und ihre Resultate sind von großer Tragweite für alle Theile der Philosophie, und doch stehen wir hier noch mitten in der Arbeit. Ich will nur einen wesentlichen Punkt hervorheben. Der von Cartesius in die neuere Philosophie eingeführte Rationalismus, nach welchem das Wesen der Seele nur im Denken besteht, ließ nicht bloß die unmittelbaren Erkenntnißformen, sondern auch überhaupt das unbewußte Seelenleben nicht zur Geltung kommen, um die Forschung auf dasselbe zu richten. Als Kant alle Provinzen der Seele einer Erforschung unterzog, kam er erst zuletzt in seiner Kritik der Urtheilskraft auf die unmittelbare übersinnliche Erkenntnißquelle, die er aber den Menschen absprach. Auch ihm war das Denken, das sich auf die Sinnlichkeit stützt, die einzig wahre Erkenntnißquelle. Daher kam auch bei ihm das unbewußte und unmittelbare Seelenleben nicht zur Erforschung. Der noch fort herschende Rationalismus und Apriorismus des subjectiven, objectiven und absoluten Idealismus richtete, wie Fortlage richtig bemerkt, wenig seine Erkenntniß auf die apriorischen Anschauungs- und Urtheilsformen und ließ den dritten Bestandtheil des Erkennens, die Sensationen oder das Aposteriori im Processe ganz unbeachtet. Die Natur ist bei Schelling eine unreife Intelligenz und soll sich in Gedankenformen auflösen.

Erst als man in der Reaction gegen diesen Idealismus und Apriorismus auf die psychologische Basis der Kant'schen Philosophie zurückging, und eine erfahrungsmäßige, analytische Methode befolgte, war die Zeit gekommen, das unmitttelbare und unbewußte Seelenleben in den Bereich der Forschung zu ziehen

und seine Bedeutung zu erkennen. Hier sind Herbart, Benecke, Schopenhauer, Fries zu nennen als Begründer der neuen Richtung. Das Resultat ihrer psychologischen Forschung, frei von ihrem metaphysischen Standpunkt, wird für Fortlage die Grundlage seiner epochemachenden Psychologie. Er giebt uns selbst hierüber in seiner lehrreichen Vorrede zu dieser in dem ersten Bande Rechenschaft. Ebenso bezeichnet er daselbst den Einfluß, welchen J. G. Fichte, Reinhold d. J. und Trendelenburg auf ihn hatten.

Auf dieses Werk Fortlage's stützt sich zum Theil die Psychologie von Fichte. Er selbst hat dieselbe in dieser Zeitschrift in diesem Sinne besprochen. Von metaphysischer Seite hat Herbart großen Einfluß auf Fichte's Psychologie ausgeübt.

Gehen wir nun zu der Besprechung dieser Schrift über. Es sind besonders fünf Punkte, die in dieselbe fallen:

1) Der Realbegriff der Seele oder des Geistes.

2) Die Bewußtseynsquelle.

3) Die Apriorität des Geistes aus dieser Quelle abgeleitet und die Geschichte der Seele bedingend.

4) Das centrale und peripherische Bewußtseyn.

5) Das Princip der Individualität vermischt mit der Universalität.

Ich will hier zunächst die drei ersten Punkte besprechen.

1) Der Realbegriff der Seele. Sie ist als reales Kraftwesen sich ausdehnend, in einer bestimmten Wirkungssphäre (Raum setzend und ihn erfüllend) und sich behauptend, dauernd in dieser Wirkungssphäre oder zeitsetzend und erfüllend, und in beiderlei Hinsicht mittelst dieser selbst gegebenen Raumzeitlichkeit, aber nur ihre Eigenthümlichkeit abbildend, „innerer Leib als Vollgebärde" der Seeleneigenthümlichkeit. So erscheint die Seele objectiv als symbolisirende Phantasie thätig. Diese innere Leiblichkeit ist das Beharrende (Unsterbliche). Der äußere Stoffleib ist das Wechselnde, unablässig Sterbende während des Zeitlebens.

Was nun den andern Punkt betrifft, nach welchem der

Realbegriff der Seele sich uns als räumlichzeitlich erweist, so beruht diese Behauptung auf der in Fichte's Anthropologie und auch in frühern Schriften desselben ausgesprochenen Ansicht, daß Alles, auch selbst das Absolute nur zeiträumlich zu denken sey. Anthr. S. 183. Wenn dieses bloß heißen sollte: Alles, auch das Absolute erscheint nur in der Form der Raumzeitlichkeit, so kann ich dem beistimmen, vorausgesetzt, daß man die ideale und reale Form derselben unterscheidet, und diese durch jene bedingt seyn läßt. Die Raumzeitlichkeit dieser Sinnenwelt ist nur Erscheinung der idealen und zwar eine Entäußerung derselben, so daß dieselbe zu ihrer Wahrheit, der idealen Welt, zurückgeht und in ihr erst als vollendet erscheint. Auch die Erscheinung des Geistes in zeiträumlicher Form ist zugleich eine überzeitliche und überräumliche oder eine Zeit und Raum freie dem Wesen oder der Substanz des Geistes nach.

Allein hier fragt es sich eben, was dieses Wesen und diese Substanz an und für sich sey. Daß diese nicht die Seele, sondern daß die Seele selbst eine Erscheinung jenes an und für sich bestehenden Wesens sey, habe ich in einem Aufsatz in dieser Zeitschrift Bd. 45. H. 1. gezeigt. Dieses Wesen erscheint und ist vermittelt in den Formen der Individualität, Natürlichkeit, Subjectivität und Ichheit; und begründet durch dieselbe seine subjective Natur, Leib, Seele und Geist, in welchen dasselbe erscheint und sich offenbart als Seele durch seinen seiner subjectiven Natur entsprechenden Inhalt. In diesem Wesen ist auch die Substanzialität der Seele und es sind in ihm deren zeit- und raumfreie Formen begründet.

Fichte macht diese Unterscheidung nicht. Das Wesen oder Reale, wie er es mit Herbart nennt, ist unmittelbar die Seele, nicht das als Grund derselben gesetzte Wesen. Die Seele hat man von jeher seit dem griechischen Alterthum als das sinnlich-geistige Princip bezeichnet. Macht man die Seele zum Wesen und unterscheidet den Geist, wie Fichte, als das Bewußtseyn oder Selbstbewußtseyn der Seele, so kommt man über die sinnlich empirische Erscheinung nicht

hinaus, und hat kein Seyn, durch welches man jene Erscheinung bestimmen und über sie hinaus zu den Ideen und Idealen gehen, und eine ihnen entsprechende Erscheinung und Wirklichkeit als Zweck der geistigen Thätigkeit erlangen könne. Der Geist ist aber dieses Ideen erzeugende Princip. Ist dieses nun die sich bewußte Seele, so fehlen mit den eigenthümlichen Geisteskräften die idealen Erkenntniß-, Gefühls- und Begehrungsvermögen und mit ihnen auch die Freiheit über Raum und Zeit oder die Macht zur Production der idealen Raumzeitlichkeit.

Die Bestimmung Fichte's von der Seele als sich ausdehnend und so einen Raum producirend und ihn erfüllend, und ebenso als sich behauptend und dauernd ist jedenfalls nur eine zeiträumliche, keine überzeitliche und überräumliche.

Man würde hierin nur die Ansichten Herbarts im Wesentlichen über das schlechthin einfache, in Raum und Zeit erscheinende Seelenwesen sehen können. Aber Fichte unterscheidet selbst schon in seiner Anthropologie S. 185 ff. verschiedene Formen der Raumerfüllung: eine mechanische, und eine dynamische in dem organischen Körper, in welchem das Reale die Trennung des Raumes aufhebt, und die Seele wird durch ihre Allgegenwart im Leibe wirkend das raumüberwindende Princip genannt. Allein bleibt sie nicht dabei doch an dieses raumzeitliche Wirken gebunden? ist und bleibt ihre allgegenwärtige Wirksamkeit nur auf diese zeiträumliche Form beschränkt oder wird sie von ihr wirklich frei? Dieses ist die alles entscheidende Frage, deren Lösung wir verlangen. Hat sich Fichte dieselbe so gestellt, und hat er sie gelöst? Wir wollen in Folgendem es ersehen.

2) Das Weitere ist die Quelle des Bewußtseyns und der Apriorität, zu der wir jetzt übergehen. Sie ist ein schlechthin Apriorisches, selbstständig aus dem Innern der Seele (des Geistes) Entspringendes — um es in den abstractesten Ausdruck zu fassen, — ein gesteigerter, darum sein selbst innewerdender, sich durchleuchtender Trieb. Wie dieses möglich ist, sucht die Psychologie S. 62 ff. S. 76—98. zu zeigen.

Voraus geht diesem Versuch die Bestimmung des Wesens des Bewußtseyns, S. 57—62. Es wird vorläufig bestimmt als Selbsterfassung durch eine innere Selbstverdoppelung, im Insichfürsichseyn. Es ist nichts unmittelbares und dauerndes, sondern ein später sich entwickelnder, und dabei vorübergehender Zustand. Es ist daher eine Nebenerscheinung im Geiste, deren Grund daher in einer hinter dem Bewußtseyn liegenden (vorbewußten) Eigenschaft zu suchen ist. Dessenungeachtet ist es eine ursprüngliche, keineswegs bloß per accidens dem Geiste zukommende Eigenschaft. Die Zustände und Veränderungen des Geistes sind nur an sich vorstellbare, immer bereit, in Vorstellungen überzugehen, sobald nur die Bedingungen dazu gegeben sind. Diese, eben die Quelle des Bewußseyns ist zu suchen.

Bewußtseyn bringt nichts eigentlich Neues, specifisch Höheres oder Anderes in den Geist hinein, es beleuchtet nur, was in ihm schon vorhanden ist. Das Bewußtseyn heißt einmal der Zustand der Bewußtheit überhaupt, als Gegensatz der Bewußtlosigkeit, dann auch das im Zustand der Bewußtheit gerathene reale Wesen, der (bewußte) Geist oder die Seele, was man mit Unrecht Ich nennt. Es ist nichts Substantivisches (Substanzielles), kein selbstständig bestehender Zustand, sondern es ist lediglich etwas Accidentelles (Abjectivisches), Eigenschaftliches.

Nach diesen Bestimmungen weist Fichte auf Fortlage hin als den Urheber der richtigen Bestimmungen des Bewußtseyns, und tritt namentlich der Ansicht Herbart's und Beneke's entgegen, daß es in einem Gradunterschiede der Vorstellungsstärke bestehe, sondern es sey eine durch die Wahrnehmung (Bewußtheit) hinzukommende ganz neue Eigenschaft, welche dem Vorstellungsinhalte zu seiner frühern Eigenschaft hinzukomme, wovon er in seinem frühern Zustande noch schlechterdings nichts an sich hatte. Fortlage gebe das Interesse, also eine bestimmte Willensrichtung als nächste Ursache des Bewußtseyns an. Er nenne es ein Triebphänomen. Fichte will sich nun diesem Ausdrucke nicht anschließen. Nach diesen einleitenden Erörterungen geht

Fichte erst zur Bestimmung des Wesens und Grundes des Bewußtseyns über. Hier bestimmt er das Bewußtseyn als das Insich- und Fürsichseyn eines realen Wesens (Geistes), dessen Wirkung bestehe in der Klarheit, Durchleuchtung der innern Zustände des Geistes für ihn selber. Es ist innerer Lichtzustand, als nach Innen gewandes „Auge," als seine auf sich selbst zurückführende „Sehe" des Geistes u. dergl. Der Verf. vergleicht nun damit J. G. Fichtes Bestimmung: das Ich setzt sich selbst, und hält es für eine tief geschöpfte Bestimmung desselben, wenn er im Jahre 1801 den Ausdruck Ich ganz fallen lassend, das Wissen (Bewußtseyn) entstehen lasse aus der völligen Wechseldurchdringung von Seyn (Realem, Inhaltlichem, was er auch Materie des Wissens nenne) und von Freiheit, als absoluter Form des Wissens, deren Bethätigung in dem nicht weiter ableitbaren (durch kein mechanisches Causalitätsverhältniß zu erklärenden) Reflexionsacte bestehe, der da eben das Bewußtseyn hervorbringt. S. 67. Dieser Reflexionsact erscheint dem Verf. erst auf einer weit späteren Reflexionsstufe als Ichvorstellung. Er behauptet, daß es kein reines Ich gäbe, sondern das Bewußtseyn sey immer nur mit bestimmtem Inhalt gefärbt, eben weil es immer nur die Beleuchtung der inhaltlichen Zustände und Veränderungen des Geistes sey. S. 68. Das Bewußtseyn als solches bietet keine andern Unterschiede, als die verschiedenen Grade der Klarheit und Deutlichkeit, mit welchen es den im Geiste vorhandenen Inhalt beleuchtet. Es ist an sich selbst bloß quantitativer Steigerung oder Abschwächung fähig. S. 69. Da das Bewußtseyn nichts Selbstständiges, sondern nur ein inneres Licht ist, welches über ein schon Vorhandenes und unabhängig von ihm Existirendes sich verbreitet, so liegt der Grund jener verschiedenen Grade von Helligkeit gleichfalls nicht im Bewußtseyn, sondern in der Dunkelregion des Geistes, kann aber sehr verschieden seyn. S. 69. Das Bewußtseyn ist nicht productiv, sondern begleitet nur mit seinem Lichte gewisse Zustände und Veränderungen in der Seele. Das Bewußtseyn ist der Zustand der Selbstverdoppelung, und somit wird der Einfachheit der Seele bei Her-

bart widersprochen. S. 69. Im Bewußtseyn liegt der Grund von der Einheit des Subjectiven und Objectiven oder von der „Realität," welche unsern Vorstellungen zukommt. Es ist ein völlig treues und adäquates: Subject und Object decken sich völlig, weil jenes nur der unmittelbare Reflex von diesem ist. S. 82. f. Nicht bloß der unbewußte, sondern auch der bewußte Zustand kann wieder Object eines höhern Bewußtseyns werden. Daraus erklärt sich die unendliche Reflexibilität. Die Seele wird sich selbst als Einheit inne und es entsteht die Form des Selbstbewußtseyns. S. 86 f. Der Trieb als Bewußtseynsquelle ist das Sichtbare, welches die unbewußte Empfindung zur bewußten macht, ein Objectives, welches zugleich den Samen und Keim des Subjectiven in sich trägt. S. 87. Es ist aber das Bewußtseyn nicht bloß Begleiter von Zuständen, sondern der Geist bringt in seiner weiteren Entwicklung mit der Beleuchtung seines Bewußtseyns stufenweise immer tiefer in sein eigenes Wesen hinein, und bringt es immer inniger in seine bewußte Gewalt. Aus dem Selbstbewußtseyn entspringt das bewußte Denken und alle Wissenschaft S. 89. Es erhebt sich der Geist bis zum bewußten Besitz seiner höchsten Anlage, als Genius. S. 91. So kann der Geist nach seiner realen (objectiven) Wesenheit auf's Eigentlichste der potenzielle Inbegriff aller Dinge genannt werden S. 93. Es muß der Geist ein Punkt des Bewußtseyns im bewußten Denken erreichen (bewußte Vernunft), wo er aus sich selbst schöpfend, (schlechthin apriori) zur Erkenntniß seines Wesens und damit zu der Einsicht von der unbedingten Nothwendigkeit dieser Wahrheiten gelangt. Die apriorische Grundlage des Geistes können wir, zur Stufe des Bewußtseyns erhoben, „Vernunft," im Erkennen werkthätig geworden, Denken nennen, womit das große Ergebniß der ganzen neuern Speculation durch und seit Kant zu seinem Rechte kommt. Allein die bewußte „Vernunft" ist nicht die erste und ursprüngliche Gestalt dieses Apriorischen, wofür man sie bisher fast durchaus gehalten, sondern sie geht in anderer ursprünglicher Form dem Bewußtseyn selber voraus und erscheint so

als Phantasie S. 94 f. Diese ist Mittelzustand, als welche sie sich in die bewußtlosen Anfänge des Seelenlebens versenkt, und als die frühere Leibesgestaltung vermittelnd, das stets wirksame Band von Leib und Seele, die bewußtlose Vernunft des Leibes ist, und sich bis zum bewußten künstlerischen Schaffen erhebt S. 95. Den frühesten Grund von Vernunft und Phantasie müssen wir Trieb nennen. In ihm sind schon vorgebildet die künftigen Entwicklungsstadien des Geistes und seines Bewußtseyns, S. 96. Jene apriorische Grundlage des Geistes, möge sie als Vernunft oder Phantasie oder Trieb auftreten, geht dem Bewußtseyn vorher und ist nicht auf den Umfang desselben beschränkt, löst sich auch in gegenwärtiger, factischer Form desselben nie völlig in bewußte Klarheit auf, sondern spricht zugleich als ein unbewußt Wirkendes in die bewußten Zustände mit ein. Daher der Umfang dieser immer ärmer ist, als der unbewußten S. 95 f. Im apriorischen Wesen des Geistes ist die Quelle des Bewußtseyns S. 96. Es giebt ein vorempirisches, transscendentales, und ein sinnliches, aus der Organisaotin und ihrer Wechselwirkung mit den realen Weltwesen sich erzeugendes, worin der einzige Grund liegt, daß unser Denken niemals intuitiv, unser erscheinendes Bewußtseyn umgekehrt immer nur als sinnlich (durch die Organisation) vermitteltes gefunden wird; aber es giebt auch andere Medien der Verwirklichung, es kann auch das Bewußtseyn in anderer Form auftreten. S. 97 f. Wir werden sie später kennen lernen als die Formen des Traumlebens und zwar des Schlaf- und Wachtraums.

Vor Allem muß ich hier das Vorbewußte und Unbewußte, das, was noch nicht die Seele inne geworden ist, von dem, was sie inne geworden das aber in unbewußten Zustand getreten ist, unterscheiden. Dieses Letztere ist im Gedächtniß aufbewahrt, aber auch durch dasselbe entstanden. Das Gedächtniß ist die Grundwurzel des Bewußtseyns. Denn schon der Trieb ist eine Erscheinung desselben, weil derselbe und die ihn vermittelnde Vorstellung keine einfachen, sondern in sich vermittelte Producte der Seelenthätigkeit sind. Jede Empfindung

und jeder Trieb setzt eine gewisse Intensität der Seelenthätigkeit voraus, welche aus einzelnen sich einander verstärkenden Seelenacten besteht. Dieses ist aber nur durch das Gedächtniß möglich, welches die vorhergehenden Acte in sich reflectirt (aufbewahrt) und sich derselben erinnert. Das Gedächtniß ist die Macht der unendlichen Reflexibilität der Seele in sich, welche die Reflexion dieser in sich bedingt, wie diese wieder die Reflexion jedes andern Inhalts in die Seele. Es ist diese Reflexibilität die unendliche Erinnerungsfähig- und Bedürftigkeit und das wahrhafte Apriori der Seele in ihrer Erscheinung. Das Bewußtseyn ist nur Erscheinung dieses ihres Grundes.

Die Psychologie läßt das Gedächtniß entstehen durch die Empfindung und Wahrnehmung, welche in ihm aufbewahrt werden sollen. Allein es ist der Grund der Empfindung u. s. w. Die ursprüngliche transscendentale Apperception Kant's als die ursprüngliche Einheit, welche aller Mannigfaltigkeit und deren Verbindung vorhergeht und sie erst möglich macht, wie er sie in seiner Kritik der r. Vern. deducirt, ist wesentlich das Gedächtniß. Im Gedächtnisse erscheinen schon unmittelbar die Formen des Raums und der Zeit. Der Begriff der Erinnerungsfähig- und Bedürftigkeit der Seele enthält beide mit dem Grundtriebe derselben ihn zu verwirklichen, und das Gedächtniß ist die Seele selbst als die Macht unter allen Umständen an sich zu denken, oder sich ihrer bewußt zu werden, und dieses ist ihre Erinnerungsfähigkeit als ihr substanzielles Seyn, welches sie daher mit stetem Erfolg verwirklicht. Es ist die Macht ihres steten In- und Beisichseyns, oder in der Form der Subjectivität zu erscheinen und sich zu offenbaren. So ist die Seele in sich, und durch ihr Insichseyn erzeugt sie eben die Formen der Raumzeitlichkeit als Formen ihrer eignen Selbsterscheinung, in der sie nicht sowohl ist, als die vielmehr in ihr sind, in der sie dieselben producirt, und sich über sie erhebt und eben damit an sich selbst überräumlich und überzeitlich ist. Jede Dauer, Abgrenzung und Begrenzung in ihrer Ausdehnung in und außer sich werden nur bestimmt von der Seele durch das ursprüng-

liche In= und Beisichseyn oder durch die überräumliche und überzeitliche Form derselben. Die Anwendung dieser Lehre wird sich in ihrer ganzen Folge zeigen. Davon später.

Betrachten wir nun das Bewußtseyn im Verhältniß zu sich selbst und den Inhalt desselben näher. Ich lasse vor der Hand die Bestimmung desselben von Fichte nach der Lehre Fortlage's auf sich beruhen, und nehme mit ihnen dasselbe als ein Zustand der Beleuchtung eines Inhalts an. Es kann dieser Zustand in dreifacher Form sich offenbaren, als phänomenologischer, psychologischer und transscendentaler. Die Formen des Bewußtseyns, in denen der Geist sich selbst und in denen ihm ein Inhalt erscheint, sind die sogenannten Seelenvermögen und die Vorstellungsvermögen als theoretische Formen desselben. In dem phänomenologischen Bewußtseyn ist der Inhalt, welchen dasselbe mit diesem Vermögen beleuchtet, die Außen= und Innenwelt, welche empfunden, wahrgenommen, vorgestellt und gedacht wird. In der psychologischen Form des Bewußtseyns sind der Inhalt desselben diese Formen selbst, die dem Geiste aus der Vorstellung jener Innen= und Außenwelt entstehen, die ihm aber gegeben sind, mit der Seele als ihrem Substrate; über dieses Gegebenseyn geht das psychologische Bewußtseyn nicht hinaus. Die Psychologie ist eine rein empirische Wissenschaft, und sucht nur das Gegebene, die gegebenen Seelenvermögen sammt ihrem Substrate zu ermitteln. Die sogenannte rationale Psychologie nimmt die Seele als Substrat ihrer Vermögen an und setzt sie denselben voraus. Dieses ist aber nur eine empirische Rationalität: das Wesen der Seele und ihr Verhältniß zu ihren Vermögen ist nur Annahme, ihre Begründung ist die Erkenntnißlehre und Metaphysik; ohne diese bleibt die Psychologie ohne Begründung. Ob nämlich die Seelenvermögen Folge der Functionen der Seele, ob diese ihre Sustanz die Ursache ist, ob die Seele Substanzialität und Kausalität an sich besitze, sind lauter Fragen, die über dem Horizont der Psychologie liegen. Wenn sie dieselben gleichwohl behandelt, so

muß sie sich dazu durch die Erkenntnißlehre und Metaphysik für berechtigt halten.

Die dritte oder transscendentale Form des Bewußtseyns ist dagegen von beiden Formen wesentlich verschieden. Es verhält sich in dieser das Bewußtseyn nicht mehr zu einem Inhalte außer, sondern in sich, es verhält sich bloß zu sich selbst, beleuchtet sich mithin selbst. Das Object seiner Beleuchtung ist mithin es selbst. Es ist dieses die reine Subject-Objectivität des Geistes, deren Erscheinung ihm vermittelt ist durch die phänomenologische und psychologische Form seiner Entwicklung, und deren er sich als solcher bewußt wird, sie mit Bewußtseyn beleuchtet, sich aber hierbei selbst als Grund, Prius ihrer Erscheinung erkennt, was eben die Erkenntniß seiner reinen Subject-Objectivität und somit auch seiner Substanzialität und ursprünglichen Kausalität ist. Dieses ist der Begriff des reinen Ich. Es ist die höchste und vollkommenste Form der geistigen, persönlichen Individualität, welche sich eben durch die Form der Subject-Objectivität zur Ichheit erhebt, die sie an sich schon ursprünglich ist, sich aber erst als solche durch ihre Erscheinung in jenen Formen bewußt wird. Dieses ist die Form des reinen persönlichen Wesens, durch sie ist erst die Natur desselben, deren Bestimmungen Seele und Geist sind, begründet. Diese beiden Letzteren erhalten damit erst ihre Substanzialität und Causalität, in welchen sie nun ihre Grundvermögen als apriorische begründen und ihnen den Charakter der apriorischen Rationalität, Vernunft-Allgemeinheit und Nothwendigkeit und damit der Gewißheit und Wahrheit verleihen. Dieses ist die transscendentale Erkenntniß derselben. Alles dieses habe ich in dieser Zeitschrift in der Abhandlung über Begriff und Aufgabe der Erkenntnißlehre und besonders in dem ersten Artikel über das Ich in seiner phänomenologischen und ontologischen Begründung Bd. 45 zu entwickeln gesucht, worauf ich hier verweisen will.

Hiermit glaube ich meine zustimmenden, mit Fichte übereinstimmenden und von ihm verschiedenen Ansichten dargelegt zu haben, und damit auch den richtigen Sinn meiner Lehre in Be-

zug auf die Auffassung derselben in der Vorrede zu der Psychologie Fichte's S. XVII f. festgestellt zu haben. Einmal unterscheide ich Seele und Geist nicht wie Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn, der Geist ist mir nicht die selbstbewußte Seele, sondern in sofern sie sich erst zum Geist entwickelt, ist sie Princip der sogenannten niedern und höhern Seelenvermögen d. h. in Bezug auf das Erkenntnißvermögen der sinnlichen Wahrnehmung und des auf ihm beruhenden Denkens, und so der sinnlich-empirischen Erscheinung und des auf ihr beruhenden Denkens und der sinnlich-empirischen Rationalität. Der Geist ist mir dagegen Princip der höchsten, idealen Erkenntniß-, Gefühls- und Begehrungsvermögen. Die Erfahrung und das auf ihr beruhende Denken und Erkennen sind hier ideal, die Rationalität ist hier eine ideale, keine sinnlich-empirische. Dieses ist der Inhalt der Pneumatologie. Der Geist erscheint und offenbart sich auch nur mittelst der Seele, diese ist aber geistige, in den Geist erhobene Seele, mithin nicht die Seele, die sich zum Geiste erst entwickelt, sondern die in ihm ist und sich aus ihm und durch ihn entwickelt, und so der Geist selbst ist in seiner Erscheinung. Psychologie und Pneumatologie unterscheiden sich also wesentlich von einander. Es darf hier weder Monismus, noch Dualismus herrschen. Allein von Seele und Geist verschieden ist das Ich, welches die höchste Form des persönlichen Wesens, der persönlichen Individualität ist, und so Grund der Seele und des Geistes als der Principien der Natur des persönlichen Wesens ist. Es entwickelt sich das Ich in seiner Selbstvermittelung als persönliche Individualität, Persönlichkeit in der Form des Bewußtseyns, und in der Form der Subject-Objectivität und in der durch sie vermittelten Form der Ichheit, in der Form des Selbstbewußtseyns.

Dieses ist die Erkenntniß des rein apriorischen Wesens oder die Erkenntniß der reinen Apriorität des Geistes, und heißt daher transscendental. Sie begründet so erst die transscendentale Erkenntniß der Seele und des Geistes, welche Ob-

ject und Inhalt des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns des Ich werden.

In dem persönlichen Wesen ist der objectiv- und subjectiv-reale Inhalt desselben zwar Anfangs noch nicht richtig unterschieden, dann wird derselbe aber unterschieden und zwar erst geschieden, um alsdann vereint zu werden. Die geistige Individualität und Persönlichkeit enthält ihn noch ungeschieden. Die Subjectivität, die in Gegensatz zur Objectivität tritt, vollbringt diese Scheidung und die Ichheit ist die Form, in welcher die Einheit durch die Unterscheidung vollzogen wird. Diese Bestimmung des geistigen Wesens wird zum Grund seiner Natur, der Seele und des Geistes, und diese werden die Principien der Organisation durch deren Grundkräfte. Allein mit diesen ist zugleich auch durch das Wesen der reale Inhalt der Organisation gegeben, damit er in dieser zur Erscheinung und Wirklichkeit durch deren Wirken kommt. Setzt man nun aber das Wesen der Seele bloß voraus, und bestimmt dasselbe nicht an und für sich als Grund der Seele und des Geistes; so fehlt nicht nur die Begründung der Substanzialität der Seele aus ihrem Wesen, sondern es fehlt auch die Begründung der Natur derseben, nach deren objectiv- und subjectiv-realem Inhalte und der Vermittlung und Verbindung beider.

Damit ist die Differenz zwischen mir und Fichte bei aller sonstigen Uebereinstimmung so klar als möglich dargelegt, und ich brauche in keine Vergleichung weiter einzugehen. Ich bin auch weit entfernt von aller polemischen Tendenz, freue mich vielmehr, über das Gemeinsame und Lehrreiche, was in der Fichte'schen Psychologie über diese, wie mir scheint, wichtigste aller Fragen der gegenwärtigen Philosophie geboten wird. Fichte hat die Bedeutung und Richtigkeit dieser Frage bisher anerkannt, und ist auf das Eifrigste bemüht, zu ihrer Lösung das Seinige in seiner Psychologie beizutragen. Je einsamer ich mich oft in dieser Sache gefühlt habe, desto mehr freue ich mich einen so wackern, warmen Bundesgenossen gefunden zu haben.

Kritik der Theorie Herbart's über Zeit und Raum.

Von Dr. H. Locher.

Zweite Hälfte.

Der intelligible Raum. (Herbart: Allg. Metaph. II, §. 240—267. Werke IV, 147—212.)

Das Unternehmen Herbart's, einen intelligiblen Raum zu construiren, verdankt seine Entstehung einer systematischen Nothwendigkeit. Wir wollen uns diese vor Allem klar machen, denn sie wirft, abgesehen davon, daß sie uns die Beziehung dieser Construction zu dem ganzen System und insbesondere zu der psychologischen Raum-Theorie aufdeckt, auch ein Licht auf diese eigenthümliche Construction selbst, das uns sofort ihre Grundgebrechen bloßlegt.

Die Deduction des intelligiblen Raums ist:

1) die Tilgung einer Verbindlichkeit, welche die Herbartische Metaphysik gegen seine Psychologie hat. Wir sahen früher, wie die Herbartische Psychologie dem ontologischen Satz von der Einfachheit der Seele zuliebe gegen die Kantische Lehre von Raum und Zeit als apriorischen Formen der Anschauung opponiren und es unternehmen mußte, Raum und Zeit als Producte des empirischen Vorstellens nachzuweisen. Daß diese Deduction wirklich nicht aus der Sache selbst, aus psychologischer Ueberzeugung, sondern aus dem fremden Druck jenes ontologischen Dogmas hervorging, lehrt am besten das Mißlingen derselben. Wären überzeugende psychologische Motive das Bestimmende gewesen, so hätten sie auch die Theorie, die aus ihnen hervorging, besser zu stützen vermocht. Dagegen aber muß sich Herbart gleich beim ersten Schritt zum zweiten Mal auf die Metaphysik stützen, er muß die objective Realität einer räumlichen Anordnung der realen Wesen aus der Lehre vom intelligiblen Raume als bewiesen voraussetzen (a. a. O. §§. 110 §. 111.), um nur überhaupt Hemmungs- und Reproductionsgesetze annehmen zu können, wodurch sich eine, der Qualität der Vorstellungen ganz fremde Anord-

nungsweise derselben begreiflich machen ließe. Daraus entsteht nun für die Metaphysik eine ganz eigenthümliche Verpflichtung. Die Psychologie bedient sich der Voraussetzung: vor allem wirklichen Vorstellen geschehen auf die Seele, als auf ein einfaches reales Wesen, Störungen in einer gewissen Reihenfolge, die nur deshalb diese bestimmte Reihenfolge haben können, weil die realen Wesen von denen sie herrühren, schon räumlich geordnet sind. In Bezug auf die Seele als vorstellendes Wesen also sind noch gar keine räumlichen Verhältnisse vorhanden, in Bezug auf die Seele als einfaches Reales, als Gegenstand der Ontologie, sind die räumlichen Verhältnisse als schon vernichtet zu betrachten. Daraus folgt nun nach allen Regeln des Denkens, daß die räumlichen Verhältnisse g a n z u n a b h ä n g i g v o n u n s e r m V o r s t e l l e n eine objective Realität haben müssen, und daß also die einfachen Realen Herbarts, abgesehen von unserm zusammenfassenden Vorstellen, in räumlichen Verhältnissen existiren müssen. Der Herbartische Raum ist dahir nicht, wie bei Kant, nur objectiv in Bezug auf die Erscheinungswelt und als nothwendige Form der äußern Anschauung, er ist auch objectiv in Bezug auf die Realitäten selbst, die den Erscheinungen zu Grunde liegend gedacht werden. Welche Schwierigkeiten hieraus der Metaphysik entspringen müssen, läßt sich leicht einsehen; da diese Schwierigkeiten jedoch nicht sowohl den Raum selbst als die Stellung des Realen zu demselben betreffen, so ist voraus zu sehen, daß ihre Erörterung sich erst bei der Construction der Materie finden werde, der erst die Construction des intelligiblen Raumes als die richtige Form räumlicher Auffassung des Realen vorher gehen muß.

II) Haben wir gesehen, daß Herbart troß diesem gefährlichen metaphysischen Lehrsatz die räumliche Anschauung doch nicht wieder gewinnen kann; daß sein Versuch, aus unräumlichen Vorstellungen ein räumliches Außereinander zu construiren, ohne die Punkte in einen schon vorhandenen Raume auseinander zu setzen, an einem offenbaren Widerspruche scheitern mußte; daß aber Herbart, statt das Ungereimte der Forderung zuzugeben, um der

Consequenz willen bei seinem räumlichen Außereinander als dem einzig richtigen beharren muß, wobei der Metaphysik und ins specielle der Construction des intelligiblen Raums wiederum die verhängnißvolle Aufgabe zu Theil wird, [a. a. O. § 113.] diesen einzig richtigen Begriff des räumlichen Außereinander gegen Anschauung und Denken durchzufechten.

Dieß giebt uns sogleich Anlaß, die ganze gezwungene Stellung des intelligiblen Raums, der Anschauung und dem Denken gegenüber, zu besprechen.

Mit der Anschauung freilich und ihren Einwänden wird Herbart sehr leicht dadurch fertig, daß er ihr, als einem bloßen psychologischen Mechanismus, das Recht mitzusprechen abstreitet. Die Psychologie sollte ja den Nachweis geleistet haben, daß der der Raum als Vorstellung etwas rein empirisch gebildetes sey, nur das Product der unwillkürlich wirksamen Reproductionsgesetze, deren Wirksamkeit im Vorstellen sich zwar nicht vermeiden läßt, aber im freien metaphysischen Denken dadurch unschädlich gemacht werden muß, daß man sie als bloße Wirkungen des psychologischen Mechanismus erkennt. Denn durch diese Erkenntniß ist das Denken nun davor gesichert, sich durch etwaige Widersprüche, die sich ihm in einem solchen Product des psychologischen Mechanismus bemerklich machen, verwirren zu lassen, es weiß dann woher sie kommen und wie es mit ihnen zu verfahren hat.

Dieß Verfahren ist, je nach der Natur des mit Widersprüchen Behafteten, ein doppeltes. Nämlich entweder ist das Widersprechende

1) ein blos formales, also reines Product des psychologischen Mechanismus, ohne jede Beimischung eines Realen, so kann dasselbe, da nichts Reales aus ihm zu gewinnen ist, als bloße Schlacke einfach weggeworfen werden. Oder

2) das fehlerhafte Product des psychologischen Mechanismus ist mit einem Realen versetzt, die Schlacke enthält also gleichsam reines Metall in sich, so ist es nun die Aufgabe des Denkens, dieses reine Metall, den realen Begriff, von dem verunreinigen-

den Zusatz psychologischen Mechanismus, also von den Widersprüchen zu reinigen.

Der Vorstellungsraum ist ein Product der ersten Art, ein reines Erzeugniß der Reproductionsgesetze, ohne jeglichen realen Gehalt. Der sinnliche Raum ist weiter nichts, als die unvermeidliche Form des sinnlichen Vorstellens, daher ist auch gar Nichts an ihm zu verbessern, falls sich Widersprüche daran herausstellen; denn wenn auch das Denken das Widersprechende in ihm erkannt hat, der unwillkürliche Mechanismus wird nach wie vor in derselben Weise wirken. Der Anschauungsraum ist daher als Schlacke vom metaphysischen Denken einfach zu verwerfen, und da die Metaphysik ohne eine Form der räumlichen Zusammenfassung des Realen nicht seyn kann, so hat sie sich selbst an der Construction des intelligiblen Raumes eine adäquate Form der Zusammenfassung des Realen zu bilden.

Die Einwände der äußern Anschauung also gegen die Constructionen des intelligiblen Raums wären ohne Weiteres beseitigt, wenn nur erst nachgewiesen wäre:

1) daß der Raum ein solches Product des psychologischen Mechanismus, speciell der unwillkürlich wirkenden Reproductionsgesetze sey, und

2) daß das Widersprechende, was Herbart in der Anschauung findet, wirklich ein Widersprechendes sey.

Der erstere dieser Sätze ist so wenig begründet, die psychologische Deduction von Raum und Zeit, die seinen Beweis führen sollte, ist wie wir sahen, so weit davon entfernt, dieß leisten zu können, daß sie weit eher die entgegengesetzte Ueberzeugung befestigt und wider ihren Willen den besten indirecten Beweis für die Kantische Lehre von Raum und Zeit liefert. Es ist also nicht bewiesen, daß der Raum bloß bei Gelegenheit des empirischen Vorstellens durch die Wirksamkeit der Reproductionsgesetze gebildet werde, und fällt somit auch das Recht weg, ihn als solches Product des psychologischen Mechanismus zu behandeln.

Auf welche seltsame Weise aber Herbart zweitens dazu kommt, der äußern Anschauung Widersprüche zur Last zu legen,

davon waren wir auch schon Zeugen. Der Vorwurf geschieht bei Gelegenheit der Deduction des räumlichen Außereinander [a. a. O.]. Dort muß sich Herbart die ungereimte Aufgabe stellen, den Raum aus dem Unräumlichen, aus dem Aneinander von Punkten zusammen zu setzen. Da nun dieß nicht gelingen will, sondern zwei aneinanderliegende Punkte, also zwei Unräumliche ohne irgend ein räumliches Dazwischen, nothwendig selbst wieder ein Unräumliches werden müssen und kein räumliches Außereinander ergeben, wie Herbart zu behaupten gezwungen ist, so wird nun alle Schuld auf die Anschauung gewälzt, und diese dafür verantwortlich gemacht, daß die Forderung als eine Ungereimtheit abgewiesen wurde. Alle die Widersprüche, die daher Herbart der Anschauung des Raums und besonders dem Continuum zur Last legt, liegen nur darin, wenn das Continuum von dem ungereimten Standpunkt jener Forderung aus betrachtet wird, d. h. wenn das Ausgedehnte wiedersprechender Weise aus dem Ausdehnungslosen soll zusammengesetzt werden. Daß dieß die räumliche Anschauung nicht leisten kann, ist vielmehr eine Tugend und keine unzeitige Einwirkung eines psychologischen Mechanismus.

Noch weit weniger wird sich voraussichtlich die Theorie des intelligiblen Raums mit den Einwänden des Denkens abzufinden wissen. Nach Herbart zwar ist es nur der Einfluß dieses unwillkürlichen psychologischen Mechanismus, genannt Anschauung apriori, wenn auch das Denken sich weigert, die betreffende Construction als ein räumliches Außereinander anzuerkennen, eine Unmündigkeit des Denkens, das sich von dem schädlichen Einflusse der Anschauung noch nicht frei gemacht hat. Wer also in der Forderung Herbart's nicht umhin kann, eine Ungereimtheit zu sehen, dessen Denken leidet noch unter dieser Vormundschaft. Ein Argument, dessen sich schon Eulenspiegel bediente, [wer, wie er soll, nur das tertium comparationis in diesem Gleichniß ins Auge faßt, kann daran nichts Anstößiges finden] als er die Leute zu überreden hatte, daß ein weißes Leinentuch ein Oelgemälde sey. Er sagte, daß das wunderbare

Gemälde nur für Leute von edler Abkunft sichtbar sey, und sofort sahen die Anwesenden alle, was er ihnen auf das weiße Tuch hindemonstrirte.

So möchte sich vielleicht Mancher auch überreden, daß er unter den Constructionen des intelligiblen Raumes wirklich Etwas denke, wenn er hört, daß ihm nur ein psychologisch erklärbares Vorurtheil [a. a. O. § 113. Ende] daran hindere, das Vorgetragene zu fassen.

Wir wagen es aber doch, selbst auf die Gefahr hin, uns dem Scheine dieser Unmündigkeit auszusetzen, darauf zu bestehen, daß das Herbartische Außereinander, und da aus ihm alle Constructionen des intelligiblen Raumes entstehen, der intelligible Raum selbst auf einer reinen Denk-Unmöglichkeit beruhe, und daß es gar nicht einem Einfluß von Seiten der Anschauung zuzuschreiben ist, wenn das Denken sich der Forderung Herbart's weigert, sondern daß es hierin ganz nach seinen eignen Gesetzen handelt, und nach eigenen Gesetzen die geforderte Construction als eine Ungereimtheit von sich weisen muß.

Genau genommen kommt die äußere Anschauung, der alle Schuld beigemessen wird, bei der Sache gar nicht ins Spiel. Der Punkt ist gar kein Product der äußern Anschauung, sondern als die ausdrückliche Negation des Ausgedehnten, muß er ein Product des Denkens seyn, wie schon von uns geltend gemacht wurde.

Daher kann auch die Weigerung, zwei Unräumliche zusammengenommen als etwas Räumliches zu betrachten, gar nicht aus der Anschauung, sondern lediglich aus dem Denken stammen. Das Denken und die Logik kann nicht zugeben, daß derselbe Begriff lediglich dadurch, daß er zweimal gesetzt wird, einen ganz neuen Inhalt bekommen solle, der weder im Begriffe selbst noch in dem zweimaligen Setzen liegen kann.

Herbart stellt daher seinen Conflict durchaus falsch dar, wenn er ihn für einen Streit mit der Anschauung ausgiebt, so daß nun alle Einwände als bloße Folge eines unzeitig wirkenden psychologischen Mechanismus zurückgewiesen werden könn-

ten. Es ist vielmehr ein Conflict mit der Logik, in den sich Herbart durch seine Construction des räumlichen Außereinander verwickelt hat. Herbart wird uns daher nie überreden, daß das Ausgedehnte aus einer Summe Ausdehnungsloser sich zusammensetzen lasse, und eben so wenig lassen wir uns durch das Argument irre machen, das Herbart [Allgem. Metaph. 2. Theil Werke IV. 148/49.] geltend macht, nämlich daß die Berufung auf reine Anschauung zu unsicher sey, um über die Sache zu entscheiden, daß sich das Stetige aus der Anschauung nicht erweisen lasse, und also die Versicherung, es könne nicht aus Punkten zusammengesetzt werden, eine bloße Versicherung bleiben müsse; — in einer solchen Verlegenheit, wie sie Herbart dort fingirt, befinden wir uns gar nicht, wir sind gar nicht darauf angewiesen, unsere Sache mit Facten der reinen Anschauung zu stützen oder auf die bloße Behauptung, daß wir es nun einmal so sehen, — alles bloß angedichtete Verlegenheiten; — der Streit wird auf einem ganz andern Feld und mit ganz andern Mitteln entschieden, und wir werden uns hüten, mit bloßen Berufungen auf reine Anschauung aufzutreten, wo uns alle Gesetze der Logik vollkommen zu Gebote stehen.

III) Eine dritte ebenfalls sehr schwierige Aufgabe erwächst dem intelligiblen Raume dadurch, daß der Anschauungsraum lediglich Product des empirischen Vorstellens seyn soll, daher die Construction des intelligiblen Raums Nichts als apriori gewiß von der Anschauung hinnehmen darf, sondern Alles ganz selbstständig und unabhängig von der Anschauung zu entwickeln hat, ein Umstand, der, wie sich schon voraus sehen läßt, Anlaß zu sehr sonderbaren Deductionen geben wird.

Der intelligible Raum hat also das Außerordentliche zu leisten. Er hat

1) das Fundament zur psychologischen Raum-Theorie zu legen,

2) hat er jenes widersprechende räumliche Außereinander nicht nur gegen Anschauung und Denken durchzufechten, sondern auch allen Constructionen des intelligiblen Raums zu Grunde zu legen, um durch die That zu beweisen, daß das Denken aus die-

sem Begriff des Außereinander sich eine wahre, der Auffassung des Realen angemessene räumliche Auffassung construiren kann.

Und 3) hat der intelligible Raum zudem noch die Aufgabe, all die Begriffe zu deduciren, die nach Kantischer Ansicht nicht nur deshalb ohne Deduction bleiben, weil ihrer die Anschauung apriori gewiß ist, sondern auch, weil sie lediglich aus der apriorischen Anschauung stammen und daher keine Deduction aus Begriffen zulassen.

Unsere Aufgabe soll es nun seyn, fest zu stellen, was von diesem Allen wirklich geleistet wird. Das Resultat wird zeigen, was sich der Natur der Aufgaben nach von vorn herein erwarten läßt, nämlich, daß das wirklich Geleistete sich auf Null reducirt und das Ganze haltlos in sich zusammenbrechen muß, sobald man ihm alle diejenigen Stützen nimmt, über deren rechtmäßigen Gebrauch sich die Construction nicht auszuweisen im Stande ist.

Die Construction des intelligiblen Raums beginnt mit der Deduction des Herbart'schen Außereinander, sucht dann auf sehr eigenthümliche Weise den Begriff des Geraden zu gegewinnen, um nun aus diesen beiden Begriffen die starre Linie oder die erste Dimension zu construiren. Es wird daher unsere nächste Aufgabe seyn, die Art und Weise zu untersuchen, wie Herbart zu diesen beiden Begriffen, dem räumlichen Außereinander und dem Geraden, kommt, ob die starre Linie wirklich rein aus dem Denken herausgesponnen sey, oder ob die Construction, versteckter Weise, doch schon die Anschauung a priori, deren Mitwirkung sich Herbart so sehr verbittet, voraussetze.

Schon die ganze Deduction des Außereinander geschieht auf eine sehr verfängliche Weise. Sie operirt zwar mit Begriffen, die ohne Hülfe der räumlichen Anschauung gefaßt werden können, aber die Operationen, die damit gemacht werden sollen, um die wunderbare Verwandlung unräumlicher Begriffe in räumliche zu Stande zu bringen, setzt die Mitwirkung der räumlichen Anschauung schon auf das Bestimmteste voraus.

Zwei reale Wesen sollen abwechselnd bald zusammen und bald nicht zusammen gedacht werden. Nun ist es schon auffallend, daß Herbart, während er doch alle Einmischung der bekannten Raum-Begriffe vermeiden will, ohne Noth diese Bezeichnung: „zusammen und nicht zusammen“ wählt, die ganz entschieden räumlichen Ursprungs ist, und noch viel auffallender, daß wir die ganze Construction machen sollen, ohne zu wissen, welche unräumlichen Begriffe unter diesen Bildern „zusammen“ und „nicht zusammen“ verstanden werden sollen; das erfahren wir erst am Ende der Construction [a. a. O. S. 246]. Nämlich A uud B sind zusammen, soll heißen, sie sind in Causalität gegen einander, das Nicht-zusammen bezeichnet ihre Nicht-Causalität. Warum bedient sich Herbart nicht von Anfang an dieser strengen Bezeichnungsweise, und führt dagegen einen bildlichen Ausdruck ein, der gerade dem zu vermeidenden räumlichen Vorstellungskreise entnommen ist?

Unumwunden gesprochen: der bildliche Ausdruck soll gelegentlich dazu dienen, unvermerkter Weise den und jenen Begriff aus der verbotenen Anschauung in die Construction hinein zu bringen. Herbart verwahrt sich zwar [a. a. O.] gar energisch gegen eine solche Beschuldigung, und betrachtet es als einen Beweis, daß man selbst unberufener Weise räumliche Vorstellungen in die Construction eingemengt habe, wenn man derselben einen solchen Vorwurf machen könne; allein wir hoffen klar genug zu zeigen, daß die Construction eine Mitwirkung des gewöhnlichen räumlichen Vorstellens unumgänglich nothwendig macht.

Die Construction wird [a. a. O. S. 245] auf folgende Weise eingeleitet. „Angenommen, A und B seyen nicht zusammen, so liegt nun die Möglichkeit, daß sie zusammen seyn könnten, nicht nur einfach, sondern zweifach vor Augen. Dem A fehlt B, dem B fehlt A.“ „Jedes bietet sich dar, so daß mit ihm das andere zusammen seyn könnte. Auf diesen scheinbar geringfügigen Umstand beruht alles Folgende.“ Ganz richtig, aber die Auffassung des A und B als nicht causal, die

diesen scheinbar geringfügigen Umstand bedingt, ist schon eine räumliche Auffassung des Verhältnisses.

Versuchen wir einmal das Verhältniß nach der Forderung Herbart's ohne alle Einmischung der gewöhnlichen räumlichen Vorstellungsweise der Sache zu denken. Wir haben A und B als nicht causal, und zugleich die Möglichkeit, daß sie causal seyn könnten. Wenn ich nun wirklich alle Reflexion darauf, wie mir ein solcher Eintritt der Causalität in der Erfahrung gewöhnlich erscheint, nämlich als ein räumliches Zusammenkommen derselben, der Forderung gemäß vermeide, so habe ich auch nicht die Spur einer doppelten Möglichkeit, sondern eine rein einfache. Die Causalität von A und B ist entweder gesetzt, oder nicht gesetzt. Ist sie gesetzt, so hat es gar keinen Sinn zu fragen, ob A gegen B causal, oder B gegen A causal sey. Denn sie sind beide schlechtweg und gleicherweise causal gegen einander. Ist sie nicht gesetzt, so ist die einfache Möglichkeit vorhanden, daß sie gesetzt werde. Jene doppelte Möglichkeit, wie die Causalität gesetzt werden könne, bekommt offenbar nur einen Sinn, wenn ich darauf reflectire, wie mir ein solcher Uebergang von Nichtcausalität in Causalität gewöhnlich empirisch erscheint, nämlich als ein räumliches Zusammengehen von A und B. Dann kann ich das Zusammen derselben auf doppelte Weise bewerkstelligt denken, entweder als ein Kommen des A zu B, oder des B zu A. In der Causalität selbst aber liegt keine doppelte Möglichkeit, sie muß entweder gesetzt werden, oder nicht, sondern nur in der empirischen Erscheinung ihres Eintritts liegt dieselbe. Wollen wir aber den Vorgang wirklich ohne alle empirische Ansicht der Sache denken, so gehen uns die Umstände, unter denen die Causalität empirisch eintritt, Nichts an und es dürften dieselben höchstens als unbekanntes x in die Construction hineingebracht werden. Ich könnte dann entweder x setzen, dann wäre Causalität gesetzt, oder ich könnte x aufheben, dann wäre auch die Causalität wieder aufgehoben. Daß Herbart dagegen gleich zu Anfang der Betrachtung schon von einer doppelten Möglichkeit, wie das

x gesetzt gedacht werden könne, weiß, beweist, daß er dieses x nicht, wie er sollte, als Unbekanntes, sondern schon von vorn herein in seiner bestimmten empirischen Gestalt, als räumliches Zusammenkommen von A und B auffaßte.

Noch deutlicher erhellt aus dem Folgenden, wie tief Herbart mit seiner Unterscheidung der 2 Fälle schon in unsere gewöhnliche räumliche Vorstellungsweise hineingegriffen hat.

Gesetzt wir hätten ein räumliches Bild von A und B, so daß sie uns bei ihrem Nichtzusammen in den übrigens völlig leeren Raum aus einander gesetzt erschienen. Nun gingen A und B in das räumliche Zusammen über, was würden wir da sehen? Daß sich der Zwischenraum zwischen A und B immer mehr verminderе und endlich = o werde, sonst weiter gar Nichts.

Eine Unterscheidung der beiden Fälle, ob A sich zu B hinbewegte, oder umgekehrt, könnte es gar nicht geben; denn wie soll mir das eine ruhend und das andere bewegt erscheinen, während doch die Veränderung ihrer Distanz beide gleicher Weise angeht. Ich kann gar nichts sehen, als daß beide einander immer näher gebracht werden, d. h. ich sehe weder eine Veränderung von A noch von B, sondern nur eine Veränderung meiner zusammenfassenden zufälligen Ansicht beider. Diese Unterscheidung, ob A zu B, oder B zu A hinzukomme, könnte erst eintreten, wenn ich noch ein 3tes Etwas, etwa C, im Raume unterscheiden könnte; so daß ich nun auch A mit C, und B mit C in 2 zufällige Ansichten zusammenfassen, und bei der Aenderung meiner zufälligen Ansicht von A und B die 3 Fälle unterscheiden könnte:

1) ob sich dabei die zufälligen Ansichten von A zu C und von B zu C beide zugleich ändern; dann erschienen mir sowohl A als B in Bewegung; oder

2) ob sich nur die zufällige Ansicht von A zu C ändere, die von B zu C dagegen dieselbe bleibe, dann schiene mir B in Ruhe und nur A in Bewegung; oder

3) ob umgekehrt die zufällige Ansicht von A zu C dieselbe

bleibe, und nur die von B zu C sich ändere, dann schiene mir A in Ruhe und B in Bewegung.

Nun hat zwar Herbart sehr energisch gegen eine solche räumliche Auffassung der Sache protestirt, von einem Auseinandersetzen des A und B in einen beliebigen Raum könne noch nicht die Rede seyn [a. a. O. 246]; Ausdrücke ferner, wie: „hinzukommen“ und „anlangen“ seyen nur bildlich gebraucht, wenn von einem Uebergang aus dem Nichtzusammen des A un B in ihr Zusammen die Rede sey [a. a. O. S. 245]. Der ganze Unterschied jedoch ist nur der, daß wir hier offen und zugestandener Maaßen diejenigen Raumbegriffe aus der gewöhnlichen Ansicht der Sache benutzten, die nothwendig sind, um die beiden Fälle, die Herbart gleich anfangs aufstellt, unterscheiden zu können, und daß Herbart dieselben Raum-Begriffe verdeckter Weise benutzt. Wollte Herbart diesen Vorwurf vermeiden, so hätte er auch die beiden Fälle nicht ohne Weiteres annehmen dürfen, sondern hätte sie aus dem reinen Begriff der Causalität entwickeln und uns dadurch die Mittel an die Hand geben müssen, jene Fälle auch ohne Hülfe der räumlichen Anschauung zu unterscheiden. Statt dessen aber bewegt sich die ganze Construction gleich Anfangs ausschließlich in Ausdrucksweisen, die dem räumlichen Vorstellungskreise entlehnt sind.

Das Bisherge zeigt also deutlich, daß Herbart bei der unmittelbaren Auffassung von A und B als causal und nicht causal in der gewöhnlichen räumlichen Anschauungsweise schon mitten drinn ist. Es kann uns daher auch nicht Wunder nehmen, daß gewisse Raum-Begriffe aus der Construction emportauchen. Merkwürdig und der Betrachtung werth aber ist wiederum die willkürliche Weise, mit der Herbart die auftauchenden Raum-Begriffe, jenachdem er sie gebrauchen kann oder nicht, passiren läßt oder zurückweist.

Alles nämlich, was Herbart über die Principien, nach welchen er seine Censur übt, uns mittheilt, ist folgendes: „So wenig nun Raum-Begriffe eingemengt werden dürfen in die obige Construction, wenn sie nicht von selbst darin entstehen,

eben so gewiß findet man einige derselben hier wieder, die man schon kannte und mit Namen bezeichnete" [a. a. O. S. 247]. Was soll dies heißen, „wenn sie nicht von selbst darin entstehen?" Etwa daß sie ein unwillkürlicher psychologischer Mechanismus hinein bringen müsse? Wohl nicht, denn dessen Einmischung ist ja streng verboten. Wie könnten sie aber sonst von selbst darin entstehen? Sollten sie sich nicht unwillkürlich in der Construction einfinden, so müßten sie deducirt werden. Deducirt aber werden sie nicht, und aus der Anschauung entlehnt dürfen sie auch nicht werden. Es könnte also höchstens heißen: daß sich das Bedürfniß der betreffenden räumlichen Vorstellungen mit Nothwendigkeit in der Construction geltend machen müsse. Darnach aber verfährt Herbart auch nicht in seiner Auswahl, sondern wir werden gleich sehen, daß von 2 Raumbegriffen, die sich mit ganz derselben Nothwendigkeit bei der Construction einfinden, der eine angenommen und der andere zurückgewiesen wird, und zwar offenbar nur deshalb, weil der zurückgewiesene sich bei der Construction des Herbartischen Außereinander nicht unterbringen läßt.

Der erste Raum-Begriff nämlich, der sich so von selbst einfinden soll, ist der der Stelle oder des Orts [a. a. O.]. Nun ist aber sehr leicht zu zeigen, daß sich das Bedürfniß der Stelle deshalb in der Construction geltend macht, weil sich das Bedürfniß nach verschiedenen Stellen zeigt. Ich soll, wie die Herbart'sche Construction fordert, beim causalen Zusammen die zwei Fälle unterscheiden, ob A mit B causal zusammentritt, oder B mit A. Dies hat nun für den reinen Begriff der Causalität, wie wir sahen, keinen Sinn, sondern nur dann, wenn ich dem A und dem B., jedem in Gedanken seine bestimmte Stelle anweise, dann kann ich fragen: in welcher dieser Stellen soll die Causalität stattfinden, in der Stelle von A oder von B, dann kann A dem B und B dem A, wie sich Herbart ausdrückt, eine Stelle anbieten, und dann kann ich, wenn ich das causale Zusammen aufheben will, überlegen, ob ich A oder B von der gemeinsamen Stelle wegnehmen wolle. Es ist also ganz klar,

daß wenn ich einmal causales Zusammen = räumliches Zusammen, und causales nicht Zusammen = räumliches nicht Zusammen setze, daß sich dann 1) das Bedürfniß der Stelle einfindet und 2) das Bedürfniß verschiedener Stellen, vollends wenn ich das Setzen und Wiederaufheben der Causalität viele mal wiederholen soll.

Den Begriff der Stelle daher und verschiedener Stellen läßt Herbart auch zu: das einzige Mittel aber, um die verschiedenen Stellen wirklich unterscheiden zu können, ihr Auseinandersetzen im Raum, dies wird zurückgewiesen, denn der Raum, in den die Stellen gesetzt werden könnten, ist ja noch nicht vorhanden, sondern soll erst durch die Stellen erzeugt werden.

Es ist der ganze Zweck der gemachten Construction, gleichsam als zurückbleibenden Niederschlag derselben eine Reihe leerer Bilder und damit eine Reihe verschiedener Stellen zu erzeugen, und zwar eine Reihe verschiedener räumlicher Stellen; denn sie werden hinterher ohne Weiteres als Punkte angenommen; aber diese Punkte sollen nicht außereinander gesetzt werden, — doch das einzige Mittel, um sie zu unterscheiden —, sondern sie sollen völlig aneinandergesetzt werden, so daß gar Nichts zwischen zwei aufeinander folgende dazwischen fällt. Kurz: der Begriff des räumlichen Außereinander, wie ihn die Psychologie aufzustellen genöthigt war, taucht hier wieder auf. Es war dort die ungereimte Aufgabe, aus einer Summe Ausdehnungsloser ein Ausgedehntes zu deduciren, die Herbart zu jenem widersprechenden Außereinander trieb, und dieselbe Aufgabe drängt ihn auch hier wieder auf dieselbe logische Klippe hin.

Daß auch die Anschauung gegen ein solches räumliches Außereinander ihren gegründeten Protest erhebt, wollen wir aus schon erwähnten Gründen hier gar nicht geltend machen, sondern wir wollen einzig auf die Grund-Gesetze des Denkens recurriren. Herbart fordert, daß in einer Summe von Punkten liegen soll, was in keinem einzigen derselben liegt, ja was sogar in jedem derselben ausdrücklich negirt wird, nämlich der

Begriff des räumlich Ausgedehnten, und dies ist ein offenbarer Widerspruch.

Zwar sucht Herbart [a. a. O. S. 265] diesen Widerspruch wegzuschaffen, aber völlig umsonst. Nachdem er nämlich dort von dem größern oder geringern Unterschied zweier Sprachen gesprochen, fährt er fort: „daß nun die Größe des Unterschieds der Sprachen weder in der einen noch in der andern Sprache, sondern nur in der Zusammenfassung liegt: dieses Beispiel mögen besonders diejenigen erwägen, welche nicht begreifen können, daß der Punkt gar keinen Raum einnehmen, und doch das Aneinander zweier Punkte das ursprüngliche Maaß des Raumes seyn soll. Wenn keiner von beiden Punkten ausgedehnt sey, dann meinen sie, könne auch das Aneinander der Beiden keine Ausdehnung haben, denn was in den Bestandtheilen einzeln genommen nicht liege, das werde man auch in der Summe nicht finden. Und gerade umgekehrt. Größe als solche ist nur Zusammenfassung; dies ist so wahr, daß, wenn jedes der Elemente schon eine Größe hat, dann die Zusammenfassung derselben allemal einen unreinen Begriff giebt, der verschiedenartige Größen vermengt. Zwei Thaler sind keine reine Zweiheit, denn außer der Zahl Zwei tritt hier auch noch ein Werth hervor, dem es sehr zufällig ist, wenn er gerade durch zwei Münzen repräsentirt wird. — Bei zwei Zahlen, welche durch Addition zusammengefaßt werden, läßt man den Begriff der Zweiheit ganz fallen, weil die mindeste Erinnerung daran die Zahl, welche aus der Zusammensetzung der Theile entstehen soll, verderben würde. Ursprünglich aber war die Zahl 7 doch die Form der Zusammenfassung für die gegebene Menge ihrer Theile. — Wie oft wird man es wiederholen müssen, daß der einzelne Ton c oder cis weder harmonisch noch disharmonisch ist."

Erst also spricht Herbart von dem Unterschied zweier Sprachen, oder am Schluß der Stelle, von dem Unterschied zweier Töne, also jedenfalls von qualitativen Unterschieden. Zugegeben nun, daß die Größe des Unterschieds zweier qualitativ Verschiedenen weder in dem Einen noch in dem Andern, son-

dern nur in ihrer Zusammenfassung liege, so sieht man doch gar nicht ein, welche Beziehung diese Beispiele zu unserer Frage haben sollen. Denn es ist von der Zusammenfassung zweier Punkte die Rede, die doch durchaus nichts qualitativ Verschiedenes sind, der eine ist ein Ausdehnungsloses und der andere ist auch ein Ausdehnungsloses, daher kann auch ihre Zusammenfassung keinen Unterschied und daher auch keine Größe des Unterschieds ergeben. Diese Beispiele können uns also nicht lehren, wie in der Zusammenfassung beider Etwas liegen soll, das in keinem Einzelnen derselben liegt.

Eben so wenig hilft uns auch das zweite Argument der angeführten Stelle, das uns an der zusammenfassenden Funktion des Zählens zeigen soll, wie Etwas in einer Summe liegen könne, was in keinem Einzelnen derselben liegt. Zwei Thaler sind keine reine Zweiheit. Gewiß nicht, sondern es ist eine Verbindung der Vorstellung Zwei mit der des Thalers. In wie fern soll uns aber dies erklären, wie zwei Ausdehnungslose zusammen ein Ausgedehntes werden, wie sich also ein logischer Begriff dadurch, daß er zweimal gedacht werde, in sein contradictorisches Gegentheil verwandeln könne?

Herbart mußte uns, wenn sein Beispiel mit den Thalern hier Etwas helfen sollte, beweisen, daß dadurch die Vorstellung des Thalers eine ganz andere werde, daß sich dadurch etwa der Begriff: silbernes Geldstück, in den kupfernes oder goldenes umwandle, oder daß der Werth der zwei Thaler nicht nur das Doppelte von dem eines Thalers sey, sondern daß derselbe lediglich durch das Zusammenfassen noch einen Zuwachs bekommen hätte; denn gar nichts Geringeres muthet er uns zu.

Eben so wenig aber beweist das reine Zahlen-Beispiel gegen das Ende der angeführten Stelle. Daß die Summe mehrerer Zahlengrößen auch wieder eine Zahlengröße sey, daß jede Zahl ein Vielfaches von Eins sey, diese Sätze sind zwar vollkommen richtig, aber sie haben keinen Bezug auf unsern Fall. Herbart mußte vielmehr beweisen, daß ein Vielfaches von Null eine Zahlengröße werde, dieser Beweis wäre völlig analog dem,

daß viele Ausdehnungslose zusammen ein Ausgedehntes würden. Die Null ist für das Zahlensystem ganz derselbe Begriff, wie der Punkt für den Raum, sie ist die Negation aller Zahlgröße, und der Punkt ist die Negation aller Raumgröße. Sowie nun viele Punkte durch die bloße Zusammenfassung zu einer Raumgröße eine Linie werden sollten, so müßten auch eine Anzahl Nullen durch die bloße Form der Zusammenfassung eine Zahlgröße werden, so daß also 12 . 0 nicht wieder = 0, sondern gleich irgend einer Anzahl von Einheiten gesetzt werden müßte.

Die angeführte Stelle kann also Nichts dazu beitragen, den Widerspruch des Herbartischen Außereinander irgend wie zu mildern. So wenig aber ein einziges Aneinander oder das Aneinander bloß zweier Punkte als räumlich Ausgedehntes gelten kann, so wenig kann auch ein Aneinander vieler Punkte oder die **starre Linie** Herbart's dafür gelten. Wo soll nur das Ausgedehnte an ihr seyn? In den Punkten selbst hat es keinen Platz, denn diese sollen eben jeder für sich ausdehnungslos seyn; zwischen die Punkte aber darf es auch nicht gesetzt werden; daher hat es gar nirgends Platz.

Der Versuch also, in der Construction des intelligiblen Raums das wieder gut zu machen, was die psychologische Raumtheorie verdorben hat, muß als mißlungen betrachtet werden. So wie dort dem räumlichen Außereinander gerade Alles fehlte, was es zu einem räumlichen macht, näml. der Raum, so auch hier. Deshalb muß auch der sog. starren Linie, einer vielfachen Setzung jenes Außereinander, nothwendig gerade das fehlen, was sie zu einer Linie macht, nämlich einerseits die Ausdehnung und andererseits die Continuität. Entweder ich setze die Punkte räumlich außereinander, so habe ich zwar ein Ausgedehntes, aber keine Linie, sondern eine Reihe diskreter Punkte, oder ich setze sie ohne Zwischenraum, so habe ich zwar ein Continuum, aber ohne Ausdehnung. Die starre Linie ist also schon deshalb ein völlig Imaginäres. Dieselbe verlorne Mühe wird Herbart, wie sich zum Voraus erwarten läßt, auch daran verschwenden, seine Linie als eine gerade zu deduciren, denn als

solche muß sie doch gedacht werden, da noch keine zweite Dimension und somit keine verschiedenen Richtungen vorhanden sind.

Deduction des Geraden.

Alle begriffliche Erklärung des Geraden ist rein tautologisch. Die gerade Linie ist diejenige, welche stets in derselben Richtung fortgeht; was ist aber eine Richtung? Die gerade Verbindungslinie zweier Punkte. Diesen Zirkel darf Herbart nicht einmal berühren, das erinnert gar zu unsanft daran, daß wir hier an einem Räthsel stehen, über das uns nur die Anschauung Licht zu geben vermag. Herbart holt daher seinen Begriff des Geraden aus einem Gebiet herbei, wo von verschiedenen Richtungen gar nicht die Rede seyn kann, nämlich aus der Zeit und der Zahlenreihe.

Die Deduction beginnt damit, daß sie zunächst aus der fortschreitenden Reihe der Ordnungszahlen den Begriff des Dazwischen entwickelt. Nun steht zwar Herbart diese Bezeichnung seiner Punkte durch die Ordnungszahlen jedenfalls frei, sowie überhaupt Alles nach denselben geordnet werden kann, aber das müssen wir ganz entschieden bestreiten, daß in dieser Anordnung nach Zahlen auch schon eine bestimmte räumliche Anordnung der Punkte mit bestimmt sey, wie Herbart anzunehmen genöthigt ist, um zum Begriff des Geraden zu gelangen.

In der Zeit ist die Folge allerdings nur eine, daher hat auch alles in ihr Gesetzte und damit auch die Ordnungszahl absolut nur Eine Folge; ein Umstand, dem wiederum das Dazwischen der Ordnungszahlen seine absolute Unumgänglichkeit verdankt. Wenn ich einmal gesetzt habe, so kann ich nun nicht unmittelbar drei- oder viermal setzen, ich kann auch kein halbesmal setzen, sondern ich muß zunächst entweder gar nicht mehr setzen, oder nothwendig das zweite mal setzen, und darauf erst kann eine dritte Setzung folgen. Die zweite Setzung folgt also nothwendig und unumgänglich auf die erste, wenn überhaupt mehrere mal gesetzt werden soll, und darum liegt auch die zweite Setzung nothwendig und unumgänglich zwischen der ersten und dritten, oder allgemein die n^{te} Setzung zwischen der $(n-1)^{ten}$

und der $(n+1)^{ten}$. Diese absolute Folge der Setzungen ist aber auch nur insofern vorhanden, als in der Zeit, also nacheinander gesetzt wird, und läßt sich auf keine Weise auf ein Setzen im Raum übertragen. Ich kann in der Zeit den n^{ten} Punkt nicht setzen, bevor ich $(n-1)$ andere Punkte schon gesetzt habe; aber ob und wie ich diese n Punkte im Raum setze, ist dem Gesetz des zeitlichen Nacheinander völlig gleichgültig. Sofern ich sie im Raume setze, kann ich sie völlig regellos durcheinander setzen, ohne daß dadurch ihre nothwendige Folge, sofern sie in der Zeit gesetzt sind, irgend wie gestört würde, die n^{te} Setzung folgt eben so nothwendig auf die $(n-1)^{te}$. Die Folge in der Zeit hat also mit der Folge im Raum durchaus Nichts zu thun, daher kann auch aus der Gesetzmäßigkeit der erstern gar Nichts zu einer gesetzmäßigen Bestimmung der letztern entnommen werden.

Der n^{te} Punkt der Herbartischen starren Linie liegt daher nur insofern nothwendig und unumgänglich zwischen dem $(n-1)^{ten}$ und $(n+1)^{ten}$, als ich dabei das Setzen der Punkte als ein Setzen in der Zeit betrachte, für die Folge der Punkte aber, sofern sie räumlich gesetzt werden sollen läßt sich daraus nicht das Geringste bestimmen.

Dies konnte Herbart sicherlich nicht verborgen bleiben, und dennoch verfährt seine Construction so, als ob mit der Folge der Punkte in der Zeit auch unmittelbar ein bestimmtes Gesetz für ihre Folge im Raum gegeben wäre: ja, als ob das Eine und das Andere, was doch nicht die geringste Beziehung zu einander hat, geradezu identisch wäre. Denn a. a. O. §. 248 sagt er: „Es mag wohl seyn, daß jemand unzählige Wege weiß, wie man von dem zwanzigsten leeren Bilde gelangen könne zum vierundzwanzigsten;“ [insofern sie in der Zeit gesetzt sind, wissen wir nur einen, insofern sie räumlich gesetzt werden, allerdings unzählige;] „wir aber wissen nicht anders, als daß dieses letztere gar nicht da seyn würde, wenn es nicht folgte auf das dreiundzwanzigste, — und so rückwärts.“ [Ganz richtig, sofern nur von einer Folge in der Zeit die Rede wäre.] „Daher können wir schlechterdings nicht anders als nur vermittelst des ein-, zwei-

und dreiundzwanzigsten gelangen vom zwanzigsten zum vierundzwanzigsten." Wer könnte wohl vermuthen, daß von einer räumlichen Folge die Rede seyn soll, wenn ihm dies nicht der Zusammenhang verriethe.

Die ganze Stelle hat nur Sinn in Bezug auf zeitliche Folge, und doch sollen wir durch ein vollkommenes quid pro quo dieselbe für die Deduction einer räumlichen Folge nehmen.

Denn Herbart sieht nun damit die bestimmte räumliche Folge seiner Punkte als deducirt an, — jeder Punkt soll unumgänglich zwischen dem vorhergehenden und dem nächstfolgenden liegen —, und die drei folgenden Zeilen bringen uns auch schon durch einen neuen Sprung den Begriff des Geraden, als gleichbedeutend mit der unumgänglichen Folge, so daß der ganze Schluß, durch den Herbart den Begriff des Geraden zu gewinnen sucht, etwa so lautet:

Die Ordnungszahlen bestimmen eine unumgängliche Folge meiner Punkte [beizusetzen, „im Raum," statt in der Zeit"];
Die unumgängliche Folge aber ist die gerade Folge;
Daher liegen meine Punkte in einer geraden Folge.

Die Ungültigkeit des Vordersatzes haben wir so eben nachgewiesen, ebenso leicht wird sich uns auch ein Fehler im Mittelsatz entdecken. Zunächst leuchtet sofort ein, daß, da es im Raume gar kein unumgängliches Dazwischen giebt, sondern ich, mögen die Punkte gesetzt seyn wie sie wollen, stets beliebig viele auf beliebig vielen Wegen umgehen kann, daß auch das Gerade dazwischen kein unumgängliches Dazwischen seyn kann. Mag eine Linie im Raume gerade oder krumm seyn, ein Punkt auf ihr liegt nur in so fern unumgänglich zwischen zwei andern derselben Linie, als mir die bestimmte Vorschrift gegeben ist, meinen Weg auf dieser Linie selbst zu nehmen. Wenn daher Herbart das unumgängliche Dazwischen ohne Weiteres als ein räumlich gerades Dazwischen setzt: so liegt die Begriffs-Verwechselung auf der Hand. Der Begriff des unumgänglichen Dazwischen findet ohne Weiteres gar keine Anwendung auf das

Räumliche, und hat daher mit dem räumlich Geraden eben so wenig zu thun, als mit dem Krummen; denn das eine ist so umgänglich wie das andere, und beides wird durch ganz dieselbe nähere Bestimmung erst zu einem unumgänglichen Dazwischen.

So wenig also die Folge der Ordnungszahlen überhaupt Etwas in Bezug auf räumliche Folge der Punkte bestimmen kann, so wenig kann auch speciell ihr unumgängliches Dazwischen dazu benutzt werden, um die Folge der Puncte zu einer geraden Folge zu stempeln. Aus der zeitlichen Folge der Setzungen folgt absolut nichts Bestimmendes für ihre räumliche Anordnung.

Wenn aber Herbart geltend machen wollte, [a. a. O. §. 248.] daß die Punkte deshalb in einer geraden Linie gesetzt werden müßten, weil noch keine zweite Dimension vorhanden sey, so ist dagegen zu bemerken, daß Herbart ebensowenig auch schon eine erste Dimension hat, sondern daß er dieselbe aus seinen Punkten zu construiren erst im Begriffe steht. In den Punkten selbst aber liegt durchaus keine Nothwendigkeit, daß sie gerade die erste Dimension bilden sollten; das müßte aber doch in ihnen selbst liegen, wenn begreiflich gemacht werden soll, warum sie sich just in einer Geraden anordneten. Diese Nothwendigkeit ist eine lediglich subjective, nur in dem Herbartischen Verfahren und keineswegs in der Sache selbst begründete, und da uns dieses Verfahren, den Raum aus dem Punkte und aus seinen einzelnen Dimensionen zu setzen, schon hinlänglich als ein verkehrtes bekannt ist, so sehen wir weiter Nichts als die Nothwendigkeit, daß Herbart behaupten muß, jene Punkte seyen in einer Geraden anzuordnen, weil er aus denselben die erste Dimension seines intelligiblen Raums construiren soll, aber wir sehen gar Nichts von einer objectiven Nothwendigkeit, die ohne weiteres jede Frage nach ihrer Anordnung abzuschneiden im Stande wäre, und ihre Anordnung in einer Geraden wirklich nothwendig erscheinen ließe.

Die starre Linie Herbart's hat also nicht nur weder Con-

tinuität noch Extension, sondern auch keine bestimmte räumliche Anordnung und daher weder Inhalt noch Form aufzuweisen. Die Construction ist trotz ihrer vermeintlichen Fortschritte gar nicht vorwärts gekommen, sondern der ganze Raum ist noch immer in den ausdehnungslosen Punkt gebannt. Herbart zwar construirt nun immer rüstig weiter auf dieser imaginären Grundlage der starren Linie, aber es kann Nichts dabei wirklich zu Stande kommen, das wissen wir nun.

Es ist uns zu Muthe in diesem intelligiblen Raume wie in einem verwünschten Schloß, als ob man von lauter Gespenstern umgeben wäre, die vor unsern Augen durch Stühle, Tische und geschlossene Thüren hindurch gehen, während wir uns, indem wir ihnen folgen wollen, bei jedem Schritt Kopf und Glieder wund rennen. So bewegen sich auch die Schatten der Herbartischen Raum-Construction unbehindert durch alle Schranken der Denkgesetze hindurch, während uns die härtesten Widersprüche an die Stirn schlagen und an die Stelle festgebannt halten. Aber zu unserm Heil, denn diese unsanfte Erinnerung gibt uns die Besinnung wieder und der ganze Spuk schwindet in sein nebelhaftes Nichts zusammen, so daß die Constructionen, die soeben noch den ganzen Raum zu erfüllen schienen, plötzlich wieder zum ausdehnungslosen Punkte zusammenschrumpfen.

Außer der starren Linie, die durch das Zusammen und nicht Zusammen von A und B entstanden gedacht werden soll, wird nun sofort noch eine zweite starre Linie gebildet als Resultat des Zusammen von A und B mit einem dritten realen Wesen C. Von der Beantwortung der Frage: in welcher Richtung soll denn diese zweite Linie gegen die erste gezogen werden ist keine Rede, dies bleibt ganz unbestimmt. Wer also schon anderswoher eine Fläche hat, der kann sie in jeder beliebigen Richtung gegen die erste starre Linie ziehen, wer sich aber streng an den Gang der Herbartischen Deduction bindet, der braucht überhaupt keine Richtung für seine zweite starre Linie; denn das Dilemma, einen Punkt außerhalb der ersten starren Linie zu setzen, ehe noch ein

Außer da ist, läßt ihn überhaupt nicht aus dem Punkte herauskommen.

Die zweite starre Linie hat vollkommen dasselbe Bildungsgesetz wie die erste, und unterliegt daher auch völlig derselben Kritik. Sie hat daher auch so wenig, wie die Erste, weder Continuität, noch Extension, noch irgend welche gesetzmäßige Anordnung.

Herbart aber betrachtet nun alle diese Begriffe als deducirt, und benutzt sie daher ohne Weiteres dazu, die gesetzmäßigen Verhältnisse zweier und mehrerer Linien in der Fläche zu einander abzuleiten. Mit dem Begriff des Geraden ist allerdings unmittelbar der Begriff der Richtung, und weiterhin des Winkels als Unterschied zweier Richtungen gegeben. Aus dem Mehr oder Weniger des Dazwischen entspringt der Begriff der Entfernung.

Ausgerüstet mit diesen Begriffen kann es freilich nicht mehr schwer halten, irgendwelche künstliche Beweise für die geometrischen Axiomata beizubringen, wie für Sätze:

Zwei gerade Linien haben nur einen Punkt mit einander gemein [a. a. O. §. 253.]. Zwischen zwei Punkten ist nur eine Gerade möglich [a. a. O. §. 255.]. Von einem Punkt auf eine Gerade ist nur ein Loth möglich [a. a. O. §. 255.]. Zwischen zwei Punkten ist die Gerade zugleich die kürzeste Linie [a. a. O. §. 256] ꝛc. Die meisten derselben zeichnen sich nur durch ihre unnöthige Künstelei aus.

Merkwürdig aber ist das Schicksal der Kreislinie; denn diese geht nicht nur als ein Continuum, sondern als ein Continuum mit verschiedenen Graden der Dichtigkeit aus der Construction hervor, das Opfer einer völlig willkürlichen Construirerei.

Diese Lehre von der verschiedenen Dichtigkeit des Kreiscontinuums ist auf ganz äußerliche Weise in dieselbe hineingebracht. In dem Begriff des Kreises und der seinem Begriff entsprechenden Construction liegt auch nicht das Mindeste von einer solchen verschiedenen Dichtigkeit; diese fließt einzig aus der willkürlichen Constructionsweise, und ich kann sie jeder andern

Linie, die Gerade nicht ausgenommen, eben so gut andichten, wenn ich sie auf dieselbe Weise construiren wollte. Die Kreislinie ferner müßte nach dieser Construction nicht nur irrational gegen den Radius seyn, sondern unendlich groß. Denn ich kann mir als Radius eine starre Linie, also eine Linie mit einer endlichen Anzahl von Punkten denken. Die Kreislinie aber nach der Construction Herbarts müßte nothwendig unendlich viele Punkte enthalten, so daß sie nicht gleich $2r\pi$, sondern gleich $2r\infty$ zu setzen wäre.

Die Erklärung des Incommensurablen endlich [a. a. O. §. 259] richtet sich von selbst dadurch, daß sie annehmen muß, der völlig ausdehnungslose untheilbare Punkt müsse unter Umständen doch auch als theilbar angenommen werden.

Die dritte Dimension wird analog der zweiten dadurch deducirt, daß mit den realen Wesen A, B, C noch ein viertes D in Beziehung gebracht wird.

Es interessirt uns daher hier nur die Frage, wie sich nun die Deduction des intelligiblen Raums mit der Nothwendigkeit dreier und nur dreier Dimensionen zurecht zu finden sucht.

Das Zusammen zweier realer Wesen gab die erste Dimension; das Zusammen dreier die zweite und das vierer die dritte Dimension. Nun ist gar kein Grund vorhanden, warum nicht auch 5, 6 und mehrere reale Wesen könnten zusammen gedacht werden, und warum, da bisher jedes neue Zusammen eine neue Dimension sich erzeugte, nicht auch das fünfte und sechste reale Wesen im Zusammenhang mit den übrigen jedes seine eigene Dimension sich erzeugen sollte.

Aus der Theorie des intelligiblen Raums leuchtet nicht im Mindesten hervor, warum es mit der Deduction von drei Dimensionen nun sein Bewenden haben sollte, sondern sie befolgt ein Verfahren, das sich ganz ins Beliebige fortsetzen läßt. Wie hilft sich nun Herbart [a. a. O. §. 264.], wie will er da, wo Nichts nothwendig ist, eine Unmöglichkeit herleiten? Er erklärt die Unmöglichkeit einer vierten Dimension aus dem was ihre Unmöglichkeit schon voraussetzt. „Um zu zeigen, wie un-

passend dieser Einwurf seyn würde, und daß der intelligible Raum gerade wie der sinnliche, nur drei Dimensionen haben kann; müssen wir vor allem daran erinnern, daß es hier lediglich um eine Form des zusammenfassenden Denkens zu thun ist, die nicht erweitert wird, wenn die vorgeschlagene Erweiterung in die schon vorhandene Construction zurückfällt" (a. a. O. §. 264.)

Denn: Ein Punkt außer der unendlichen Linie ist möglich, weil in dem Raum der Anschauung noch eine zweite Dimension möglich ist. Ein Punkt außer der unendlichen Fläche ist möglich, weil im Anschauungsraum noch eine dritte Dimension möglich ist. Warum ist also ein Punkt außer dem unendlichen Körper nicht möglich? Weil im Anschauungsraume keine vierte Dimension möglich ist. Herbart nun beweist, weil ein Punkt außerhalb des unendlichen Körpers nicht möglich ist, ist keine vierte Dimension möglich. Aber gerade umgekehrt, weil keine vierte Dimension möglich ist in der Anschauung, ist kein Punkt außer dem unendlichen Körper möglich. Die Linie sagt uns Nichts von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines Punktes außer ihr, sondern die Fläche, in der die Linie angeschaut wird, sagt mir dies. Ebenso sagt mir auch die Fläche Nichts von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines Punktes außer ihr, sondern der kürzeste Raum, in dem ich die Fläche anschaue, sagt mir dies.

Desgleichen kann mir also auch der körperliche Raum von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines Punktes außer ihm Nichts sagen, sondern die Unmöglichkeit, ihn in einem Raume mit vier Dimensionen anzuschauen, sagt mir dies. Herbart erklärt also den Mangel einer vierten Dimension aus dem, was sich nur durch den Mangel einer vierten Dimension erklären läßt.

Ueberdies kann Herbart nur von einem Nichtvorhandenseyn einer vierten Dimension und nicht von einer Unmöglichkeit derselben sprechen. Denn die Anschauung apriori, aus der wir allein lernen können, was räumlich nothwendig ist, daher auch was nothwendig nicht ist, diese anerkennt Herbart nicht. Aus

seiner Theorie vollends leuchtet nicht einmal ein Grund für das factische Nichtvorhandenseyn einer vierten Dimension hervor, daher kann dies bei ihm lediglich Erfahrungssatz seyn; er könnte etwa sagen: bisher haben wir noch keine vierte Dimension im Raum entdeckt, daher können wir auch noch Nichts in dieselbe hinein setzen; es muß also dahin gestellt bleiben, ob uns die Erfahrung mit der Zeit nicht auch noch eine vierte Dimension an die Hand giebt, ebenso gut als es bei der Anordnung der verschiedenen Farben in ein Farbendreieck [Herbart. Lehrb. zur Psych. 1. Thl. §. 100. S. 488/89.] dahin gestellt seyn muß, ob sich nicht mit der Zeit noch Farben entdecken ließen, die eine andere Anordnungsweise nothwendig machten.

Wenn also Herbart dennoch [Allgem. Met. II. Thl. §. 264] zu dem Schlusse gelangt, daß eine vierte Dimension unmöglich sey, so ist dies ein Beweis, daß seine Construction des intelligiblen Raums gar nie aus der Anschauung apriori herausgekommen ist, was auch schon daraus hervorgeht, daß er mit seiner nachgewiesener Maaßen undenkbaren starren Linie alle möglichen Constructionen hervorzaubert. Man müßte denn glauben, daß das Imaginäre Wunder thue, was nach Gauß [in Folge seiner Theorie über das imaginäre Binom] freilich viele zu glauben geneigt scheinen, und die Art und Weise, wie Herbart [a. a. O. §. 240] bei Beginn seiner Construction des intelligiblen Raums der $e\varphi\sqrt{1} = \cos\varphi + \sin\varphi\sqrt{-1}$ erwähnt, als einer der nützlichsten Formeln der Mathematik, *obgleich sie nur eine gesetzmäßige Verbindung widersprechender Begriffe ausdrücke*, läßt vermuthen, daß Herbart durch die Gaußische Theorie auch verleitet wurde, dem Imaginären Wunder zuzutrauen.

Es wäre daher nicht unmöglich, daß das Unternehmen des intelligiblen Raums theilweise aus diesem Glauben hervorgegangen ist. — Die Construction ist ausgefallen, wie sich zum Voraus erwarten ließ, sobald wir ihre Aufgabe kannten, nämlich die Erbfehler der psychologischen Raumtheorie zu vertreten und zu einem consequenten Systeme zu verarbeiten.

Sie mußte nicht nur das ganze Deficit der psychologischen Raumtheorie übernehmen, sondern auch genau in der Weise und nach den Grundsätzen weiter bauen, die den unvermeidlichen Ruin über jene gebracht hatten; sie mußte, wie jene gebot, den Raum als Product des empirischen Vorstellens behandeln; mußte an ihm widersprechend finden, was jene widersprechend fand, so vor Allem den Begriff des Continuums, weil Anschauung und Denken gleicherweise sich dagegen sträuben, dasselbe aus Punkten zusammensetzen zu lassen, die psychologische Raumtheorie aber weder als Kitt noch als Baustein etwas Anderes zu verwenden hatte, als Punkte. Und was tauschte die Theorie des intelligiblen Raums gegen den confiscirten Begriff des Continuums ein? Jenes widersprechende räumliche Außereinander zweier Punkte, und die Aufgabe, das Unmögliche noch einmal damit zu versuchen, nämlich das räumlich Ausgedehnte daraus zusammenzusetzen. Dadurch geriethen Ausdehnung und Continuität in unlöslichen Conflict, so daß die starre Linie nur zwischen den beiden Fällen zu wählen hatte, entweder Continuität und keine Ausdehnung, oder Ausdehnung und keine Continuität.

An der Auffassung des Raums dagegen als Product des empirischen Denkens, und der hieraus entstehenden unmöglichen Aufgabe, die Raumbegriffe als empirische Begriffe zu deduciren, scheiterte der Begriff des Geraden und der Richtung und der Versuch, der ganzen Theorie nach Deduction der dritten Dimension ihren nothwendigen Abschluß zu geben.

Die ganze Theorie bewegt sich ohne Ausdehnung, Continuität und Richtung im rein Imaginären und verläuft ins Ungewisse. Sie bleibt in Wahrheit wie ein Saamenkorn, das sich völlig aus sich selbst und im absolut Leeren zur Pflanze entwickeln soll, in ihrem Keime, dem Punkte stecken, und vollzieht ihre Organisation gleichsam nicht wirklich, sondern nur dem Triebe nach, weil ihr das Erdreich, der apriori gegebene Raum der Anschauung, in dem sie ihre Wurzeln schlagen könnte, fehlt.

III. Die Construction der Materie. [Allg. Metaph. II. Thl. §. 267—78.]

Die Synechologie [Allg. Metaph. II. Thl. III. §§. 240—301.] bekommt den Begriff des Realen von der Ontologie [a. a. O. II. Abschn. §. 195—239] überliefert. Die Bestimmungen desselben ergeben sich aus der Nothwendigkeit, wenn einmal Ontologie getrieben wird, das Reale schlechthin einfach zu setzen, um irgendwie ein Letztes zu bekommen, bei dem das analysirende Denken stehen bleiben kann. Da nun das Reale als schlechthin einfach, daher auch sowohl unzeitlich als unräumlich und keinerlei Veränderung fähig, bestimmt ist, so kann der Gegenstand der äußern Erfahrung, das Ding mit vielen Merkmalen kein Reales, sondern nach Herbart nur eine Vielheit von Realen in irgendwelcher Beziehung zu einander seyn. Da ferner die vielen Merkmale des Gegenstandes sich auch veränderlich zeigen, und diese Veränderung einer Veränderung der Beziehung zugeschrieben werden muß, so muß die Beziehung der Realen, die jedem dieser Merkmale zu Grunde liegt, nothwendig eine den Realen bloß äußerliche und zufällige Beziehung seyn; denn wäre sie eine nothwendige, also im innern Wesen oder Quale der betreffenden Realen selbst begründete, so würde ihre Veränderung auch eine Veränderung jenes Quale voraussetzen, was unmöglich ist, da die realen Wesen schon als schlechthin einfach und unveränderlich bestimmt sind.

Das der Erscheinungswelt zu Grunde liegende transscendentale Subject bestimmt sich daher nach Herbart als eine Vielheit schlechthin einfacher, unveränderlicher, unzeitlicher und unräumlicher Wesen, die keinerlei nothwendige Beziehung zu einander haben, und jedem Merkmale α, β, γ.... eines Erfahrungsgegenstandes muß eine zufällige Beziehung mehrerer Realen, jeder Veränderung eines solchen Merkmals keine Veränderung der Realen, sondern nur eine Veränderung ihrer zufälligen Beziehung zu einander zu Grunde liegend gedacht werden.

Nun besteht die größte Schwierigkeit aller Systeme, die ein unveränderlich Seyendes zu Grunde legen, immer darin,

dasselbe mit dem veränderlichen Seyn der Erfahrungswelt in genügende Verbindung zu setzen. Dieser Schwierigkeit hat Herbart schon durch die Annahme vieler Realer [mit welchem Recht dies geschieht, haben wir hier nicht zu untersuchen] theilweise vorgebaut, das wichtigste Mittelglied jedoch ist offenbar die Deduction jener zufälligen Beziehung, auf die sich sowohl die Möglichkeit des Erfahrungsgegenstandes als auch des wirklichen Geschehens einzig gründet.

Da nun die räumliche Beziehung der realen Wesen diese erforderliche zufällige Beziehung seyn soll, so hat die Synechologie deren Deduction als solche zu leisten, und es ist ihr daher die doppelte Aufgabe gestellt:

1) die räumliche Auffassung so zu corrigiren, daß sie zur Synthesis des Realen tauglich ist, und

2) die räumliche Synthesis als jene zufällige Beziehung der Realen auf einander nachzuweisen und aus ihr ein der Veränderung fähiges und einer vielfachen Bestimmung zugängliches Object äußerer Erfahrung zu deduciren.

Die erste Aufgabe sollte die von uns bereits durchgesprochene Construction des intelligiblen Raums lösen; die Lösung der zweiten Aufgabe soll durch die Construction der Materie, die wir nun zu betrachten haben, gegeben werden.

Nun leuchtet zwar sofort ein, daß die räumliche Beziehung der Realen Herbart's auf einander eine solche ihnen zufällige und äußere Beziehung seyn müsse; weit schwieriger aber wird voraussichtlich der Nachweis seyn, wie diese zufällige Beziehung, welche die Realen selbst gar nichts angeht, doch der zureichende Grund aller Veränderung in der Erfahrungswelt seyn könne.

Das räumliche Zusammen der realen Wesen soll gegenseitige Störung und Selbsterhaltung derselben zur Folge haben, und dies der Grund dessen seyn, was uns in der Erfahrung subjectiv genommen als Empfindung, objectiv genommen als Eigenschaft eines Dinges entgegentritt. Allein es fragt sich sehr:

1) ob diese Begründung gegenseitiger Störung der realen Wesen durch ihr räumliches Zusammen auch gehörig motivirt

sey; denn selbstverständlich ist dies nach der Herbartischen Bestimmung des Realen durchaus nicht, und

2) ob eine solche Begründung eines objectiven oder wirklichen Geschehens, wie die gegenseitigen Störungen als Ursache aller Erscheinung seyn müssen, durch ein bloß scheinbares Geschehen, die Veränderung räumlicher Bestimmungen, überhaupt nur zulässig sey.

Die erste Frage betreffend, ist sofort klar, daß in den Realen selbst, so wie Herbart ihren Begriff bestimmt hat, durchaus Nichts liegen kann, was die gesetzte Abhängigkeit der gegenseitigen Störungen vom räumlichen Zusammen motiviren könnte.

Die räumlichen Beziehungen sind gar Nichts für die realen Wesen Herbart's. So wie dieselben überhaupt keine nothwendige Beziehung auf einander haben, so geht sie auch die räumliche Beziehung durchaus nichts an, sondern dieselbe wird ausdrücklich als eine bloß subjective, nur in meinem zusammenfassenden Vorstellen existirende hingestellt. Daher sind auch alle räumlichen Bestimmungen keine Bestimmungen für die Realen selbst, sondern nur Bestimmungen meiner zufälligen Ansicht der Realen. Wenn ich also im zusammenfassenden Vorstellen das Reale A neben ein anderes Reales B oder C setze, so ist diese räumliche Bestimmung „neben B oder C" gar Nichts für die Bestimmung von A selbst, sondern nur für die Bestimmung meiner subjectiven, räumlichen Beziehung beider aufeinander. Ebenso wenn ich z. B. A gegenüber B in Bewegung sehe, ist dies keine Bestimmung für A, sondern wieder nur eine Bestimmung meiner subjectiven Synthesis von A und B. Nun ist gar nicht abzusehen, warum, wenn einmal alle räumlichen Bestimmungen lediglich als Bestimmungen meiner synthetischen Ansicht der Realen gesetzt werden, die räumliche Bestimmung des Zusammen der realen Wesen hievon eine Ausnahme machen, und eine objective Bestimmung der Realen seyn, ihre gegenseitigen Störungen und Selbsterhaltungen zur Folge haben soll. Sind einmal die räumlichen Bestimmungen lediglich Bestimmungen einer Vorstellung von dem Realen, so muß auch die Bestimmung, daß ich die Realen in einander oder

zusammen vorstellen soll, lediglich eine solche seyn und die Realen so beziehungslos und gleichgültig gegen einander lassen, als irgend eine andere räumliche Bestimmung. Die gegenseitigen Störungen, mögen sie nun, da sie einmal zufällig seyn sollen, veranlaßt seyn durch was sie wollen, müßten ganz unabhängig von ihrer räumlichen Lage, also von der Gemeinschaft, die ihnen lediglich unsere subjective Auffassung leiht, seyn, und sie müßten erfolgen, wenn sie einmal erfolgten, gleichgültig, ob die Realen, die sich gegenseitig stören, räumlich zusammen oder nicht zusammen vorgestellt würden.

In dem Begriff des realen Wesens selbst also liegt gar Nichts, was als Motiv dafür gelten könnte, daß die gegenseitigen Störungen der Realen von ihrem räumlichen Zusammen abhängig gemacht werden. Wenn daher vor der Deduction des intelligiblem Raums an manchen Stellen der Ontologie [so a. a. O. §§. 219; 231; 234; 237; 238; 264.] die gegenseitigen Störungen realer Wesen als ein Zusammen derselben bezeichnet werden, so kann damit keineswegs ohne Weiteres ein räumliches Zusammen gemeint seyn, sondern der Ausdruck: wir müßten die realen Wesen, die sich gegenseitig stören, zusammen denken, kann, vor einer bestimmten Deduction dieses Zusammen als eines räumlichen Zusammen, noch weiter Nichts bedeuten: als daß wir sie in gegenseitiger Beziehung und zwar, da die Realen ihrem Wesen nach gar keine Beziehung zu einander haben, in gegenseitiger zufälliger Beziehung denken müssen.

In den angeführten Stellen aber, also vor der Construction des intelligiblen Raums, geschieht diese Deduction eines unbestimmten Zusammen als räumliches Zusammen nicht, nach derselben jedoch, in der Construction der Materie, wird das Zusammen ohne weiteres als ein räumliches Zusammen behandelt; daher soll die Nothwendigkeit, jene zufällige Beziehung oder jenes Zusammen als ein räumliches Zusammen zu denken, offenbar bei Gelegenheit der Construction des intelligiblen Raums deducirt werden.

Dadurch zeigt sich uns das Verfahren Herbart's am Anfang

der Construction des intelligiblen Raums noch in einer neuen Bedeutung. Jenes Setzen der realen Wesen A und B bald als zusammen und bald wieder als nicht zusammen [§§. 245 und 246.] soll nicht nur überhaupt die Deduction räumlicher Begriffe [Stelle und Dazwischen] enthalten, sondern soll speciell auch noch den Nachweis leisten, daß jene zufällige Beziehung oder jenes Zusammen, das der gegenseitigen Störung oder dem Causalverhältniß von A und B zu Grunde liegend gedacht werden soll, nothwendig als ein räumliches Zusammen vorgestellt werden müsse. Das Recht, die Causalität von A und B von dem räumlichen Zusammen derselben abhängig zu machen, soll also, da sich nirgends eine objective, im Begriff der realen Wesen liegende Nothwendigkeit darbietet, aus der es abgeleitet werden könnte, aus einer subjectiven Nothwendigkeit deducirt werden. Nun haben wir aber in der Untersuchung über den intelligiblen Raum nachgewiesen, daß die aus jenem Verfahren deducirten Raumbegriffe der Stelle und des Dazwischen nur deshalb aus der Construction auftauchen, weil die unbestimmten Begriffe des Zusammen und nicht-Zusammen in Wahrheit immer schon in der bestimmten Bedeutung eines räumlichen Zusammen und nicht-Zusammen genommen werden. So wenig daher jene Construction als eine wirkliche Deduction der Raumbegriffe der Stelle und des Dazwischen gelten konnte, so wenig kann sie auch als Nachweis dafür gelten, daß jene zufällige Beziehung, die der Causalalität zu Grunde liegen soll, nothwendig als ein räumliches Zusammen gedacht werden müsse. Man sieht daher nirgends einen zureichenden Grund dafür angegeben, daß der Eintritt der Causalität oder der gegenseitigen Störungen der realen Wesen durch ihr räumliches Zusammen bedingt gedacht werden müsse, ein Umstand, auf den doch die ganze Deduction der Erscheinungswelt gegründet ist.

Abgesehen davon jedoch, daß diese Setzung der Causalität als abhängig vom räumlichen Zusammen der Realen nirgends motivirt ist, fragt es sich auch noch, ob es überhaupt nur zulässig sey, wie wir schon oben bemerkten.

Herbart unterscheidet zwischen wirklichem Geschehen und scheinbarem Geschehen [a. a. O. S. 244.]. Das wirkliche Geschehen darf zwar auch nicht als Veränderung des Realen gedacht werden, dieses ist absolut einfach und unveränderlich. Das wirkliche Geschehen fällt daher so gut in die Welt der Erscheinungen, wie das scheinbare, aber es erhält doch seine nähere Bestimmung aus dem Seyenden, aus dem specifischen Quale der realen Wesen, während das scheinbare Geschehen zu dem specifischen Quale der realen Wesen, an denen es vorzugehen scheint, in gar keiner Beziehung steht. Darnach fällt die gegenseitige Störung realer Wesen unter die Kategorie des wirklichen Geschehens, alle Veränderung räumlicher Beziehung dagegen unter die des blos scheinbaren Geschehens. Denn da gegenseitige Störung und Selbsterhaltung realer Wesen als Ursache einer jeden Erscheinung, wie blau, kalt ꝛc. gedacht werden muß, und diese ein bestimmtes Quale ausdrücken, so muß auch den Störungen ihre specifische Qualität gegeben, und diese als abhängig von dem Quale der in Störung und Selbsterhaltung gegen einander begriffenen Realen gedacht werden. Alle räumlichen Bestimmungen dagegen sind nach Herbart lediglich Bestimmungen meiner subjectiven Beziehung der Realen auf einander und gehen diese sebst gar Nichts an; daher steht auch alle Veränderung räumlicher Bestimmungen in gar keiner Beziehung zu den bezogenen Realen selbst und muß daher als ein bloß scheinbares Geschehen gedacht werden.

Es handelt sich mithin bei der Bedingtheit der Störungen durch das räumliche Zusammen um die Frage: ob ein wirkliches Geschehen von einem bloß scheinbaren Geschehen abhängig gemacht werden dürfe.

Herbart will die Empfindung ausdrücklich einem objectiven Vorgang zugeschrieben wissen. Daher nimmt er die Seele an als ein Reales unter andern Realen, mit denen es in die Beziehung gegenseitiger Störung und Selbsterhaltung treten kann. Die Empfindung ist zwar Product der seelischen Selbsterhaltung, aber das specifische Quale, als das mir ihre Selbst-

erhaltung, die an sich immer dieselbe ist, in der Erscheinung entgegen tritt, soll gedacht werden als bedingt durch das Quale der realen Wesen, die in derjenigen Beziehung zu einander und mit der Seele stehen, welche als gegenseitige Störung und Selbsterhaltung und dadurch als Ursache der Empfindung vorgestellt wird. Ich muß also jede Empfindung setzen als das Product der Seele, aber veranlaßt und ihrer Qualität nach bedingt durch eine objective Beziehung derselben zu einer Anzahl anderer realer Wesen, um ja der Fichte'schen Auffassung des Realen zu entgehen. Wenn ich nun aber diese objective Beziehung oder das wirkliche Geschehen der gegenseitigen Störungen wieder als bedingt betrachten soll durch eine rein subjective Beziehung, durch das scheinbare räumliche Geschehen, so ist dies ein Widerspruch. Denn subjectiv ist offenbar eine Bestimmung, wenn ich durch sie bloß mein Vorstellen bestimmt denken muß und nicht auch das zu dieser Vorstellung hinzu gedachte Object; objectiv dagegen, wenn ich dadurch nicht nur meine Vorstellung, sondern auch das hinzugesetzte Object derselben bestimmt denken muß. Eine subjective Bestimmung oder ein scheinbares Geschehen zur Bedingung einer objectiven Bestimmung oder eines wirklichen Geschehens zu machen, heißt also in einem und demselben Athemzug eine Bestimmung als bloße Bestimmung meiner Vorstellung und als Bestimmung des Vorgestellten selbst setzen.

Der Nachweis, daß eine vermeintliche objective Bestimmung durch eine subjective bedingt sey, gilt vielmehr als Beweis dafür, daß jene objective Bestimmung in Wahrheit keine objective seyn kann. Warum betont z. B. Herbart so oft, [so z. B. a. a. O. S. 265.], daß ein Ton für sich genommen weder harmonisch noch disharmonisch sey, daß also die Bestimmung eines Tons als harmonisch oder disharmonisch keine objective Bestimmung sey? Weil diese Bestimmung sich auf eine rein subjective Beziehung, den Vergleich der beiden Töne untereinander in meinem Vorstellen, gründet. Da nun das wirkliche Geschehen nichts weiter ist, als die Modification einer objecti-

ven Bestimmung, das scheinbare Geschehen dagegen bloß die Modification einer subjectiven Bestimmung, so folgt aus der Bedingung der Störungen durch die Raumverhältnisse entweder: daß Eintritt und Aufhebung der Störungen auch kein wirkliches Geschehen, sondern als die Modification einer Bestimmung, die durch eine subjective Beziehung der Realen auf einander bedingt ist, auch nur ein scheinbares Geschehen seyn könne, oder: daß umgekehrt, um die Störungen als Ursache der Empfindung dem Bereich des wirklichen Geschehens zu erhalten, auch die Modification räumlicher Bestimmungen zum Rang des wirklichen Geschehens erhoben und daher die räumlichen Bestimmungen auch als objectiv gesetzt werden müßten.

Herbart aber kann keinen dieser beiden Wege betreten, sondern muß bei der widersprechenden Bestimmung eines objectiven Zustandes durch einen bloß subjectiven beharren, weil er sonst nirgends einen Uebergang vom absoluten Seyn, den selbstständigen realen Wesen, zu dem wirklichen veränderlichen Seyn der Erfahrungswelt aufzufinden weiß. Dem wirklichen Seyn und Geschehen muß irgend eine zufällige Beziehung der Realen zu Grunde liegend gedacht werden. Woher soll nun diese kommen? In den Realen selbst kann sie nicht begründet seyn, denn dann wäre sie eine nothwendige und keine zufällige, wie sie der Wechsel der Erscheinungen fordert. Sie muß also außer den Realen gesetzt werden. Würde sie aber als etwas objectiv Vorhandenes außer den Realen gesetzt, so wird sie zum reinen Monstrum, zu einem Realen außer dem Realen, das noch um vieles schlimmer wäre als eine prästabilirte Harmonie. Daher soll nun eine subjective Beziehung, die räumliche Synthesis, das Geforderte leisten, und das Kommen und Gehen der Realen im Raum soll als Ursache des wirklichen Geschehens gedacht werden, wodurch der Widerspruch freilich keineswegs gehoben, sondern nur hinausgeschoben wird, wie wir eben sahen. Es liegt eine unglaubliche Inconsequenz in dieser Abhängigkeit der Störungen der Realen von ihrem räumlichen Zusammenseyn. Was sonst irgend wie auf das Räumliche Bezug hat, wird aus der

Sphäre des Wirklichen gestrichen. Kant wird gemeistert, weil er Attraction und Repulsion als Grundkräfte der Materie zu Grunde legte, und diese Kräfte auf das Räumliche Bezug hätten, daher nicht als wirkliche, sondern nur als scheinbare Kräfte behandelt werden dürften; die Bewegung wird als ein wirkliches Geschehen geleugnet, und doch wird alles wirkliche Seyn und alles wirkliche Geschehen der Erfahrungswelt auf ein solches räumliches Verhältniß, eine solche bloße Bestimmung meines zusammenfassenden Denkens gegründet!

Auf dieser widersprechenden Bestimmung des wirklichen Geschehens durch ein bloß scheinbares ruht nun die ganze Construction der Materie. Wenn nicht zugegeben wird, daß das räumliche Zusammen der realen Wesen gegenseitige Störung und Selbsterhaltung bewirken müsse, so ist nirgends eine Erklärung dafür bei der Hand, wie die selbstständigen, beziehungslosen Realen Materie bilden sollten, d. h. eine mit Attractiv- und Repulsivkraft versehene Masse.

Sowie aber die Materie als Zusammenhängendes nur durch einen Widerspruch gewonnen wird, ebenso läßt sich auch erwarten, daß die Deduction der Materie als Ausgedehntes nichts als ein Gewebe widersprechender Bestimmungen seyn werde, da dieselbe nach den Grundsätzen geschehen soll, welche die Construction des intelligiblen Raums als die einzig richtige räumliche Auffassung des Realen entwickelt hat. Die vermeintlichen Errungenschaften dieser Construction: daß eine Summe Unausgedehnter ein Ausgedehntes werde, und daß ein Unausgedehntes, ein Punkt, nöthigen Falls auch als theilbar betrachtet werden könne, diese werden bei der Construction der Materie im ausgedehntesten Maaße verwerthet. Mit der letztern „Fiction" wird gleich der Anfang der Construction gemacht [a. a. O. S. 267.]. Ein Paar Punkte sollen dichter als andere aneinander liegen, d. h. sie sollen sich theilweise in einander geschoben haben. Diese Annahme eines theilweisen Ineinanderseyns zweier Punkte führt, auf 2 Reale übertragen, zur Annahme einer theilweisen Selbsterhaltung, indem nach dem Grundsatz: räumliches

Zusammen der Realen gleich Störung und Selbsterhaltung derselben, räumliches Nichtzusammen gleich Nichtstörung und = Selbsterhaltung, von einem theilweisen Zusammen auf eine theilweise Störung geschlossen wird.

Natürlich bringt nun diese widersprechende logische Bestimmung der Punkte als theilbare und theilweise in einander eingedrungene, indem die Puncte als reale Wesen gefaßt werden, nothwendig auch eine widersprechende ontologische Bestimmung hervor. Das einfache reale Wesen soll Theile haben und sich zum Theil selbst erhalten, zum Theil nicht; das ist ein Widerspruch, der, da er nicht nur eine räumliche Construction, sondern das Reale selbst betrifft, nothwendig gehoben werden muß. Die Realen können daher, wenn sie zusammen sind, unmöglich bei einem theilweisen Zusammen stehen bleiben, sondern müssen nothwendig, um diesem Widerspruch zu entgehen, in ein vollkommenes Zusammen übergehen, und das Streben, aus dem unvollkommenen Zusammen in das vollkommene überzugehen, soll der Grund der scheinbaren Attractivkraft der Materie seyn. Also eine falsche Fiction, eine widersprechende logische Bestimmung soll die Erklärung des Widerstandes enthalten, den die festen Körper dem Zerreißen und Zerbrechen entgegensetzen. Diese Deduction ist wirklich ein Original in ihrer Art. Erst wird fälschlicher Weise der Punkt und dann das reale Wesen als theilbar gesetzt, um ein theilweises Zusammen zweier annehmen zu können; dann wird dagegen erinnert, daß ein in jeder Beziehung, mithin auch räumlich Einfaches keine Theile, mithin auch keinen getheilten Zustand haben könne, aber nicht etwa um die falsche Voraussetzung, die Theilbarkeit des räumlich Einfachen, nun zurück zu nehmen, sondern um von den selbst als widersprechend zugestandenen Bestimmungen weiter auf ein Streben nach vollkommenem Zusammen zu schließen, so daß das ganze Raisonnement in nackten Worten etwa so lautet: Es ist unwahr, daß ein einfaches Wesen Theile haben kann, es ist also auch unmöglich, daß es einen getheilten Zustand haben kann, daher müssen 2 reale Wesen, wenn sie doch einmal in

die unmögliche Lage des theilweisen Ineinander gerathen, nothwendig vollständig, also mit allen ihren Theilen in einander eindringen. Statt vielmehr zu schließen: Wenn es unmöglich ist, daß einfache Wesen räumliche Theile haben, so ist es auch unmöglich, daß 2 reale Wesen in die Lage des theilweisen räumlichen Ineinander kommen können, — womit freilich dann auch der Anlaß zur Deduction der Attractivkraft weggefallen wäre.

Um die Repulsivkraft der Materie zu deduciren nimmt Herbart ein Zusammen von drei realen Wesen an, von A und A, die qualitativ gleich, und von B, das qualitativ verschieden von den Beiden seyn soll. Ferner wird noch vorausgesetzt, daß der qualitative Gegensatz des B zu A derselbe sey wie des A zu B, und in gleicher Weise natürlich auch zu A. Sind nun A und A zu beiden Seiten des B in unvollkommenem Zusammen mit demselben, so müssen sie nach dem Vorigen streben, vollkommen in dasselbe einzudringen; dagegen leistet aber B einen Widerstand, der als Repulsivkraft erscheint, indem sich dann jedes A gegen B, B dagegen sich gegen beide A, also doppelt selbst erhalten müßte, was bei der Annahme gleichen Gegensatzes und nach dem Grundsatz, daß gleicher Gegensatz auch gleiche Selbsterhaltung bedinge, unmöglich ist. Dem A ist es also eine innere Unmöglichkeit, nur theilweise einzudringen, weil dies theilweise Selbsterhaltung zur Folge hätte; dem B ist es innere Unmöglichkeit, A und A ganz eindringen zu lassen, weil dies für dasselbe eine doppelte Selbsterhaltung zur Folge hätte. Sowohl theilweises wie völliges Eindringen, Beides führt zur Vorstellung eines unmöglichen Zustandes, daher müsse es, so schließt Herbart, bei demjenigen theilweisen Eindringen sein Bewenden haben, bei welchem sich Attraction und Repulsion das Gleichgewicht halten. Nach Herbart müssen daher beide Unmöglichkeiten gleichsam einen Vergleich mit einander eingehen, und jedes der drei Realen muß zu Gunsten der andern den unmöglichen Zustand auf sich nehmen. Wie kann man nur so von der einen Seite zur andern die eigenen Bestimmungen wieder über den Haufen werfen! Denn es ist Herbarts eigene Be-

stimmung: daß ein theilweises Eindringen des A und A' eine theilweise Selbsterhaltung in ihnen zu Folge hätte, und daß dies unmöglich sey, daß ein völliges Eindringen derselben in B eine doppelte Selbsterhaltung in demselben zur Folge hätte und daß diese ebenfalls unmöglich sey.

Kaum aber sind diese Sätze aufgestellt, so wird auch schon durch den obigen Vergleich, — wie können sich nur zwei Unmöglichkeiten mit einander vergleichen! — gegen beide zugleich gesündigt und der dreifach unmögliche Zustand soll als der wirkliche resultirende gedacht werden.

Dabei wird natürlich ein solches theilweises Ineinander dreier Realer als ausgedehnte Masse betrachtet.

Die ganze Construction der Materie ruht sonach auf dem dreifachen Widerspruch: 1) daß ein bloß scheinbares Geschehen, eine bloße Bestimmung meines Vorstellens, als Bedingung eines wirklichen Geschehens, einer Bestimmung des Objects meiner Vorstellung selbst angenommen wird; 2) daß das räumlich Ausdehnungslose, der Punkt, als ein Ausgedehntes, Theibares, und dem analog 3) auch eine Summe von theilweis in einander geschobenen Punkten als ein Ausgedehntes gesetzt wird.

Durch eine solche Häufung widersprechender Bestimmungen, verwoben noch mit den eben nachgewiesenen unstatthaften Schlüssen, sollen nun die Einwände der zweiten Antinomie Kant's erledigt und entkräftet seyn [a. a. O. S. 299]. Sie ist durch diese Construction so wenig widerlegt, daß sie vielmehr durch dieselbe die glänzendste Bestätigung erhält.

Ebenso wenn Herbart der Leibnitzischen Lehre vorwirft: daß sie aus Punkten kein räumlich zusammenhängendes Ganzes [keine Materie] hervorzaubern könne [a. a. O. S. 275], und desgleichen der Atomistik: daß sie aus der Bewegung ihrer Atome kein wirkliches Geschehen abzuleiten im Stande sey [a. a. O. S. 298.], so liegt auf der Hand, daß die Herbart'sche Deduction des wirklichen veränderlichen Seyns der Erscheinungswelt an ganz denselben Unmöglichkeiten scheitert, und daß er ohne jenen

dreifachen Widerspruch so wenig ein wirkliches Geschehen als zusammenhängende Materie erhält.

Eine weitere unmögliche Aufgabe der Synechologie ist: das Reale mit der subjectiven Auffassung desselben im Raum in gehörige Verbindung zu bringen.

Kant folgerte aus der gewonnenen Ueberzeugung, daß Raum und Zeit bloße Formen des Vorstellens seyen, daß man von der Auffassung des Realen, wie es unabhängig von diesen Formen seyn möchte, gänzlich lassen müsse, daß dagegen dem Gegenstande wirklicher Erfahrung gegenüber die räumlichen Bestimmungen völlig reale Bestimmungen, daher auch die Aenderung derselben ein wirkliches Geschehen sey, weil durch die Nothwendigkeit des Raums als Form des äußern Sinns Nichts gewisser seyn kann, als daß alle Gegenstände äußerer Erfahrung diese nothwendige Form des äußern Sinns und damit eine gesetzmäßige räumliche Bestimmung annehmen müssen.

Herbart dagegen, einerseits von der Subjectivität aller räumlichen Bestimmungen überzeugt, und andrerseits doch nicht im Stande, auf eine ontologische Bestimmung des Realen, wie es der Erfahrungswelt zu Grunde liegen soll, zu verzichten, glaubte der Metaphysik das Recht, nach wie vor ihre Bestimmungen über das Reale aufstellen zu können, dadurch zu retten, daß er ihr ein unräumliches Reales an die Hand gab, um die subjective Form räumlicher Bestimmungen nicht an die Realen selbst, sondern nur an ihre Beziehung auf einander herankommen zu lassen. Die Herbartischen Realen sind daher weder an sich räumlich, noch haben sie irgend eine räumliche Beziehung zu einander, sondern ihre scheinbare Gemeinschaft im Raume erhalten sie lediglich durch ihre Gemeinschaft in mir, dem Vorstellenden.

Dadurch aber rettet sich Herbart nicht, sondern er beschwört vielmehr wieder den Raum in seiner ganzen vorkantischen Räthselhaftigkeit herauf.

Eine qualitative subjective Beziehung, wie z. B. der Vergleich zweier Töne, läßt sich ganz gut als etwas bloß Subjecti-

ves betrachten, ohne deshalb zu einem Willkürlichen zu werden. Denn die Qualitäten sind etwas objectiv Bestimmtes und Gegebenes, und ihre Beziehung auf einander ist daher zwar subjectiv, insofern die beiden Qualitäten ohne Beziehung auf einander gegeben sind, aber doch völlig bestimmt dadurch, daß die Objecte meiner Beziehung objectiv bestimmt sind. Bei der räumlichen Beziehung aber fällt für Herbart alles objectiv Gegebene weg. Denn aus dem, was gegeben ist, dem Quale, läßt sich für dieselbe gar Nichts entnehmen.

Es bleibt daher völlig räthselhaft, woher der Zwang kommen soll, der mich nöthigt, die räumlich Bezogenen gerade in dieser bestimmten Weise auf einander zu beziehen und nicht in jeder beliebigen andern. In den Realen selbst liegt gar Nichts dafür vorbestimmt, dasselbe ist völlig gleichgültig gegen alle räumliche Beziehung, außer den Realen aber ist Nichts. Woher also in meiner subjectiven räumlichen Synthesis derselben ein Zwang, der weder in ihnen noch außer ihnen irgend einen Grund haben kann? Die räumliche Beziehung müßte daher etwas völlig Willkürliches seyn, denn sie ist durch nichts Objectives gebunden, oder weil sie nun doch einmal etwas gesetzlich Bestimmtes ist, müßten die bestimmenden Gesetze aus dem vorstellenden Subject deducirt werden, so daß die Aufgabe, die Herbart räthselhafter Weise der Kantischen Raumtheorie aufbürdet, vielmehr ihm selbst zur Last fällt. A. a. O. §. 294 sagt nämlich Herbart: „Kant's Vernunftkritik in der Vorrede lehrt: der Gegenstand, als Object der Sinne, richte sich nach Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens," und folgert nun daraus, daß sich die Gegenstände auch in der Bestimmtheit ihrer räumlichen Synthesis nach dem Anschauungsvermögen richten, und demselben jedesmal zu einer beabsichtigten Synthesis stille halten müßten. Von einem, der von Kant's Lehre nichts als diesen einen nackten Satz gehört hätte, ließe sich eine solche Auslegung begreifen, nicht aber von Herbart, der ihn doch in seinem Zusammenhange kennen mußte. Man darf kaum wagen, Etwas auf diesen Einwurf zu entgegnen; da ihn aber Herbart nicht nur in der angeführten Stelle, sondern auch an-

derwärts wiederholt gemacht hat, so muß er doch wol gedacht haben, damit wirklich Etwas gegen die Kantische Raumtheorie zu sagen, und die Verantwortlichkeit kann daher lediglich ihn treffen, wenn wir uns hier mit diesem Einwurf auseinander setzen. Der Zusammenhang der Kantischen Theorie setzt den Sinn jener Worte außer allem Zweifel. Die Gegenstände, als Objecte des äußern Sinns richten sich insofern nach demselben, als sie überhaupt nothwendig die Form räumlicher Bestimmung annehmen müssen. Der äußere Sinn, vermöge seiner nothwendigen Form, bestimmt also nur, daß sich jeder Gegenstand räumlich bestimmen müsse, wie er sich aber darnach bestimme, darüber giebt er gar keine Vorschrift, sondern dies ist bloß Sache des Gegenstandes. Das Erkenntnißvermögen giebt überhaupt nur die Formen, nach welchen sich das Object bestimmen muß, wie es sich aber darnach bestimmt, darüber sagt es gar Nichts, sondern dafür wird hinter das Object der Erkenntniß noch ein x gesetzt, damit es als Ursache und Träger jenes Wie der Bestimmung gedacht werden könne. Da nun Kant dieses x völlig unbestimmt läßt, darf er ihm jedes Wie, daher auch das bestimmte Wie räumlicher Anordnung zuschreiben.

Herbart dagegen, der sich auf eine ontologische Bestimmung jenes x als einer Vielheit einfacher selbstständiger und beziehungsloser Qualitäten nun einmal eingelassen hat, hat sich dadurch jenes Recht selbst beschränkt, so daß das x nun nur noch als Ursache des bestimmten qualitativen Wie, in der uns die Selbsterhaltung der Seele in der Erscheinung als Empfindung entgegentritt, benutzt werden kann, während es dem Wie räumlicher Bestimmung völlig unzugänglich geworden ist und dieses nirgends mehr untergebracht werden kann.

Herbart hat daher wirklich die Aufgabe, die Bestimmtheit räumlicher Auffassung aus irgend welchen Gesetzen des Vorstellens zu deduciren; denn falls er dies nicht kann, weist seine Theorie, trotz der vielen kritischen Redensarten von der völligen Nichtigkeit des Raums und der räumlichen Bestimmungen, doch unvermeidlich auf irgend eine übergreifliche und außer dem Realen

liegende objective Ursache der räumlichen Bestimmtheit hin, und der Raum wird jenes räthselhafte Ding außer den Dingen, wie er vor Kant, das dunkelste aller dunklen Probleme, dastand.

Nun haben wir zwar bei der Kritik der psychologischen Raumtheorie Herbart's gesehen, daß dort die räumliche Anordnung der Vorstellungen aus einer gesetzmäßigen Abstufung ihrer Verschmelzung unter einander deducirt wird, jene Theorie ist also auch wirklich darauf angelegt, das bestimmte Wie der räumlichen Anordnung aus Vorstellungsgesetzen zu deduciren; aber wie kommt Herbart zu einer solchen Abstufung in der Verschmelzung der Vorstellungen, aus der die räumliche Anordnung sich erklären soll? Nur dadurch, daß er annimmt, die realen Wesen, von denen die Störungen gegen die Seele ausgehend gedacht werden müssen, seyen schon im intelligiblen Raume geordnet [Psych. a. Wissensch. II. Thl. Werke VI. §. 111.]. Die Synechologie, um nicht unvermeidlich auf ein räthselhaftes Reales außer dem Realen hinzuweisen, setzt also die Möglichkeit der Deducton bestimmter räumlicher Anordnung aus Vorstellungsgesetzen voraus, und die Deduction räumlicher Anordnung aus Vorstellungsgesetzen setzt wiederum schon eine objectiv bestimmte räumliche Anordnung aus der Synechologie voraus, was ein offenbarer Zirkel ist.

Herbart weiß daher nirgends eine objective Bestimmtheit räumlicher Anordnung herzunehmen. In den Realen selbst als durchaus unräumlichen und beziehungslosen Qualitäten kann dieselbe nicht mehr untergebracht werden, und aus der bloßen Zusammenfassung im Vorstellen vermag er sie auch nicht zu erklären.

Am Auffallendsten zeigt sich diese Rathlosigkeit der Synechologie in der Erklärung der B e w e g u n g. Wenn für die Bestimmtheit räumlicher Anordnung überhaupt kein Grund angegeben werden kann, kann natürlich auch keiner für die Aenderung einer solchen bestimmten Anordnung gegeben werden. Nun wird aber alle Veränderung auf veränderte Wechselwirkung der Realen untereinander, und die veränderte Wechselwirkung auf ihre veränderte räumliche Beziehung zurückgeführt. Daher muß

ich mir nothwendig die realen Wesen mitunter auch bewegt denken. Was ist nun eine solche Bewegung? Eine Bestimmung des Realen ist es nicht; denn dieses, als bloßes Quale, ist ganz gleichgültig gegen alle räumliche Beziehung. Eine willkürliche Veränderung meiner subjectiven Beziehung der Realen auf einander ist es auch nicht; denn die Bewegung vermittelt vielmehr nach Herbart fortwährend meinen Versuch, die Realen in bestimmter Weise zusammenzufassen und thut meinem Streben nach räumlicher Synthesis einen fremden Zwang an.

Oder ferner: Was ist das Resultat einer solchen Bewegung? Eine Veränderung im Realen selbst ist es nicht, dieses ist und bleibt dasselbe wo es sich auch befinden mag. Es ist daher nur eine Veränderung meiner synthetischen Vorstellung von den Realen. Als solche müßte sie aber auch einen bloß subjectiven Grund haben. Dieser läßt sich aber durchaus nicht angeben.

Es hat sich also Nichts geändert im Realen, sondern nur in meiner Vorstellung von Realen, und doch muß ich, da diese Aenderung gar nicht von meinem Vorstellen abhing, derselben einen objectiven Grund geben, der nirgends gefunden werden kann.

Die Synechologie Herbart's leidet daher in ihrem angewandten Theile an dem doppelten Fehler:

1) daß sie einerseits das wirkliche Geschehen, die gegenseitigen Störungen der realen Wesen, aus räumlichen Bestimmungen, dem Zusammen derselben deduciren, und anderseits doch alle räumliche Bestimmung als völlig nichtig für die Realen und bloß als Bestimmung meiner Vorstellung von denselben festhalten soll, so daß das wirkliche Geschehen von einem bloß scheinbaren abhängig gemacht wird.

2) Daß sich Herbart durch seine ontologische Bestimmung jenes Kantischen x, das den Gegenständen der Erfahrung vorschreiben muß, wie sie sich in die Formen unseres Erkenntnißvermögens hinein bestimmen, dieses x als Ursache der objectiven Bestimmtheit räumlicher Anordnung selbst unzugänglich gemacht hat. Die räumliche Bestimmung hat daher, da sie Herbart ebenso wenig aus bloßen Vorstellungsgesetzen deduciren kann, weder im Ich

noch außer dem Ich und deshalb nirgends einen Grund, falls er nicht in eine räthselhafte Realität außer dem Realen gesetzt werden soll.

In den §§. 284—286 sucht dann Herbart noch die Tauglichkeit seiner starren Linie an der Berichtigung der von Zeno nachgewiesenen vermeintlichen Widersprüche im Begriffe der Bewegung zu erproben. Wir brauchen uns jedoch darauf nicht einzulassen; denn die Widersprüche, welche die Construction der starren Linie zu einer völlig imaginären machen, sind schon aus der Lehre vom intelligiblen Raum hinlänglich bekannt. Jene Construction der starren Linie beruht ja auf derselben falschen Betrachtungsweise des Continuums, aus der jene Widersprüche des Zeno hervorgingen, nämlich aus der Betrachtung des Continuums als ein unendlich getheiltes, und sie kann daher jene Widersprüche nicht lösen, sondern muß sie vielmehr befestigen helfen. Wird das Continuum dagegen, nach der Theorie Kant's nicht als unendlich getheiltes, sondern nur als unendlich theilbares betrachtet, so ist weder in ihm selbst noch in der Bewegung ein Widerspruch vorhanden.

Man könnte nun vielleicht vermuthen, daß sich gleiche Schwierigkeiten, wie sie sich für Herbart aus der Anwendung des räumlichen Schemas auf das Reale ergeben, auch aus der Stellung, welche die Zeitverhältnisse gegenüber dem Realen einnehmen, entwickelten. Aber gerade, weil die Raumtheorie die Last jener Widersprüche auf sich genommen hat, ist das zeitliche Vorstellen nun völlig davon befreit. Jene Schwierigkeiten ergaben sich einerseits daraus, daß die räumliche Beziehung, obgleich bloß Beziehung meiner Vorstellungen unter einander, doch den Grund einer objectiven Beziehung übernehmen sollte; andrerseits resultirten sie aus dem Umstand, daß der Begriff des Realen oder des transcendentalen Subjects der Erscheinungswelt in einer Weise ontologisch bestimmt wurde, welche es unmöglich machte, den objectiven Zwang, den die subjective räumliche Beziehung zu einer bestimmten und keiner willkürlichen macht, irgend wo unterzubringen.

Von beiden Schwierigkeiten ist das zeitliche Vorstellen frei. Denn da einmal die räumliche Beziehung die Verantwortlichkeit für das wirkliche Geschehen übernommen hat, so braucht die Beziehung in der Zeit durch Nichts mehr belastet zu werden, was sie als bloß subjective Beziehung nicht verantworten könnte. Was aber den zweiten Punkt, die objective Bestimmtheit meiner subjectiven zeitlichen Beziehung anlangt, so ist diese durch die objective Bestimmtheit räumlicher Beziehung schon mit vertreten. Denn ob ich frage: Warum ich A und B in diesem Zeitmoment gerade so räumlich zusammen müsse, oder warum ich diese räumliche Zusammenfassung von A und B gerade in dem Zeitpunkt machen müsse, ist im Grunde der Bedeutung nach dasselbe. Beide Fragen zielen auf einen und denselben objectiven Grund dieser Bestimmtheit der Auffassung hin, und lassen sich daher auch durch einen und denselben Grund beantworten. Da wir also schon die räumliche Beziehung für diesen Grund in Anspruch genommen haben, so können wir die zeitliche unangefochten lassen, und es hindert also Herbart keinerlei ontologische Annahme, die Beziehung in der Zeit als lediglich subjective Beziehung meiner Vorstellungen aufeinander aufzufassen. Insofern aber die Zeit, analog der ersten Dimension des Raums, auch als starre Linie aufgefaßt wird, unterliegt sie derselben Kritik wie diese.

Wir dürfen daher hiemit unsern Gang durch den Theil der Herbartischen Philosophie, der die Theorie von Raum und Zeit betrifft, für geendet betrachten; und glauben im Vorhergehenden den Beweis geleistet zu haben, daß diese Deduction der beiden Anschauungsformen als empirischer Formen durchaus mißlungen ist. Herbart hat in Bezug auf die Metaphysik, trotz der Umwälzung, welche die Kantische Philosophie hervorbrachte, Nichts gelernt und Nichts vergessen; er hat sich trotzdem wieder durch seine ontologischen Dogmata die Hände binden lassen, und die Theorie über Raum und Zeit liefert den schlagenden Beweis von der Verderblichkeit eines solchen Supremats metaphysischer Dogmata über die freie Forschung. Her-

bart behauptet in der Philosophie eine ähnliche Stellung, wie Tycho de Brahe in der Astronomie.

Wie dieser, trotz der evidentesten Ueberlegenheit des neuen Copernicanischen Systems, sich demselben doch nicht befreunden und von der alten Vorstellung einer feststehenden Erde nicht lassen konnte, so konnte auch Herbart trotz Kant nicht davon lassen, den Schwerpunkt seines Systems wieder in ontologischen Principien zu suchen, und wie Tycho's System in Folge dessen als ein wahres Chaos von Unbegreiflichkeiten gegenüber dem Copernikanischen erscheint, so auch Herbart's Theorie über Raum und Zeit gegenüber der einfachen Lehre Kant's.

Recensionen.

Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Von Heinrich Ritter. Zweiter Band. Göttingen, 1863.

Ich habe am Schlusse der Besprechung des ersten Theils der Ritter'schen Encyklopädie auf den Gegensatz der Philosophie Schleiermacher's und Krause's hingewiesen. Dieser tadelt jenen, daß er die Philosophie als bloße Weltweisheit fasse, während sie ihm entschieden Gottesweisheit ist. Diese theocentrische Richtung der Philosophie tritt noch entschiedener in Franz von Baader hervor, dessen Philosophie im weitesten Sinne Religionsphilosophie ist, so daß nämlich die Religion bei ihm das Alles bestimmende und beherrschende Princip ist. Dieses tritt schon gleich in seiner Erkenntnißlehre hervor, wo der Satz des Cartesius: cogito ergo sum, als falsch und irreligiös verworfen und in den umgewandelt wird: cogitor, ergo cogito. Denn unser Wissen sey nur unser Gewißwissen von Gott.

Damit wird die Erkenntnißlehre als Begründungswissenschaft der Metaphysik für Irrthum gehalten, obschon der tiefsinnige Theosoph in seinen Vorlesungen über speculative Dogmatik selbst von einer anthropologischen Begründung ausgeht. Dagegen hat nun Krause gerade das große Verdienst, daß er die

Erkenntnißlehre von der Metaphysik wesentlich unterscheidet und sie zur Begründungswissenschaft dieser macht. Damit hat sich dieser Philosoph über die pantheistische Weltansicht Fichte's, Schelling's und Hegel's erheben wollen, welchen die Erkenntnißlehre die Metaphysik ist, weil sie das Wissen des Menschen von sich, der Welt und Gott für die Production des Seyns, nicht bloß des Wissens vom Seyn dieser Gegenstände, halten und den Erkenntnißgrund mit dem Seynsgrund verwechseln.

Allein die Erkenntnißlehre Krause's ist ungenügend. Ich verweise hier deshalb nur auf Erdmann's Geschichte der neuern Philosophie 3. Bd. 2. Abth. S. 683 f.

Auch Schelling in seiner neusten Periode unterscheidet den erkenntnißtheoretischen Theil der Philosophie von der Metaphysik und Realphilosophie und nennt jene negative, diese positive Philosophie. Da jene regressive, zu den höchsten Principien zurückgehende Wissenschaft ist, ihr Gott Ende, aber nur der Idee, nicht der Existenz nach ist, so ist in den verschiedenen Stufen der natürlichen und geistigen Welt, durch welche die regressive Methode vermittelt ist, Gott ausgeschlossen. Es giebt so eine „atheologische" Naturphilosophie, Anthropologie, Psychologie, Ethik, Aesthetik und im gewissen Sinne auch eine „atheologische" Religionsphilosophie. Es giebt aber auch eine theologische und religiöse Erkenntniß aller dieser Disciplinen. Erdmann in seiner interessanten Schrift über Schelling, Halle, 1857 belobt Schelling deshalb, weil er eine in diesem Sinne negative und positive Philosophie habe, in welcher derselbe Inhalt zweimal vorkomme. Es ist dieses auch eine Methode, die uns von der bisherigen Geschichte der Philosophie nothwendig gegeben ist, um sie zu begründen. Die Wissenschaftslehre, sagt Schelling ist atheistisch, die Identitäts- oder Naturphilosophie pantheistisch, und über sie ist zum Monotheismus fortzuschreiten. Erdmann sagt, Schelling habe die Kluft zwischen seiner frühern heidnischen oder naturalistischen und spätern mittelalterlichen, theosophischen Philosophie, mithin die Kluft zwischen Asien und Franz v. Baader, durch seine negative Philosophie ausgefüllt.

Es ist ganz richtig, daß die neuere Philosophie eine im Princip und der Methode der mittelalterlichen entgegengesetzte Richtung hat. Diese letztere hatte den Inhalt durch die Offenbarung gegeben und daher trug er als solche Offenbarung auch seine Gewißheit und Wahrheit unmittelbar an sich. Die neuere Philosophie aber soll den Inhalt durch die angegebenen Ideen in der Vernunft besitzen und dessen Gewißheit und Wahrheit durch dieselben beglaubigen. Sie mußte daher einen regressiven, zu den Principien und Gott hinführenden Weg gehen, und mit Gott enden, um mit ihm den wahren Anfang des Endes zu machen. Damit hat sie das Princip und die Methode der mittelalterlichen Philosophie aus der Vernunft begründet, und befolgt nun deren Methode, ist progressive Philosophie.

Es fragt sich nur, welchen Inhalt eine regressive Philosophie hat, ob sie rein rational, oder idealreal, ob sie reines Denken, reine Denknothwendigkeit, mithin ob sie Denk- oder Erkenntnißlehre, Wissen des Wissens ist. Schelling sagt, die Wissenschaftslehre Fichte's und das Identitätssystem seyen nicht theistisch, aber die Voraussetzung für einen wissenschaftlichen Theismus. Allein jene Wissenschaftslehre ist Subjectivismus, und die Identitätsphilosophie ist Objectivismus. Der theistische Gottesbegriff fordert jedenfalls die Einheit der Subjectivität und Objectivität. Zu dieser führt aber die negative Philosophie Schelling's keineswegs, viel weniger zur Existenz Gottes außer unserm Begriff von ihm. Den Uebergang des Scheins zum Seyn findet nur die Erkenntnißlehre, nicht aber die rein rationale Philosophie. Der Anfang der positiven Philosophie Schelling's ist ein menschlicher, keineswegs ein vermittelter durch die negative Philosophie, und er ist noch dazu objectivistisch, wie die Identitätsphilosophie. Die Einheit der Subjectivität und Objectivität ist nirgends bei ihm zu finden.

Die Erkenntnißlehre ist allerdings „atheologisch," weil sie ein Wissen des Wissens ist, mithin in ihr das Seyn nur gewußt wird, wie es für uns, nicht aber außer unserm Wissen an und für sich ist. Es ist in derselben das Selbst-, Welt- und

Gottesbewußtseyn nur die Bestimmung des menschlichen Geistes, nicht Gottes, nicht das Wissen Gottes von sich und der Welt. Es herrscht in der Erkenntnißlehre nur der Erkenntnißgrund des Seyns, aber als ein productiver, das Wissen auf apriorische Weise durch die Idee des Wissens erzeugend. Sie ist in diesem Sinne nicht bloß analytische und synthetische, sondern productive, schöpferische Wissenschaft. Selbst den Begriff Gottes als Ende darstellen ist „atheologisch," weil er aus der natürlichen Vernunft erzeugt wird mit reiner Spontaneität derselben, freilich unter Voraussetzung des Wissens als des objectiven Princips der Erkenntnißlehre. Die negative Philosophie Schelling's ist aber keine apriorische Wissenschaft, sondern nur eine Phänomenologie des Geistes, welche sich ihres Fortschritts nur durch die gegebene Wirklichkeit und Erfahrung versichert. Es ist dieselbe Methode der Identitätslehre, von welcher Schelling selbst sagt, sie sey eine ihm durch die Wirklichkeit aufgedrungene. Ich will hier nicht weiter in diese Fragen eingehen, behalte mir dieses einer eignen Besprechung vor mit Berücksichtigung der gedachten, sehr interessanten und beachtungswerthen Schrift Erdmann's über Schelling.

Nach Allen diesem kann man die Realphilosophie der vorliegenden Ritter'schen Encyklopädie nicht mit Unrecht „atheologisch" nennen, wie denn auch der erste Theil derselben so genannt werden kann. Denn auch der Begriff Gottes in demselben hat diesen Charakter. So hat denn auch die Physik den empirisch gegebenen Weltbegriff zum Inhalte und zwar den der Natur und des von Hegel sogenannten subjectiven Geistes mit Ausschluß der Pneumatologie. Dieser Ausschluß hat seinen Grund in dem auf rein empirischer Grundlage ruhenden Weltbegriff Ritters, ist aber von den weitreichendsten Folgen für die Physik und für die Ethik, wie sich später zeigen wird.

Wenn Fr. von Baader dem cogito ergo sum entgegensetzt: cogitor, ergo cogito und unser Wissen als ein Gewußtseyn von Gott bezeichnet, so hat er die Ideen, welche Inhalt der Pneumatologie sind, als die Alles bestimmenden Grundprincipien

des Denkens und Seyns angegeben. Wer das Denken des Denkens und Wissen des Wissens „atheologisch“ faßt, denkt nur unser Denken, weiß nur unser Wissen, hat nur Gott und die Welt als Inhalt unseres Selbstbewußtseyns, unseres Ich. Allein wenn die Erkenntnißlehre die Idee des Wissens zum objectiven Erkenntnißprincip macht, so ist das Wissen unseres Wissens auch ein Wissen unseres Gewußtseyns von Gott, das sich aber durch die Erkenntnißlehre selbst rechtfertigt und begründet. Die Theosophie hat dasselbe nur als eine Annahme oder Voraussetzung, und die atheologische Philosophie kommt über unser Wissen von Gott nicht zum Wissen Gottes von sich und der Welt hinaus und es fehlt ihr auch die Schöpfung, Erlösung und Vollendung der Welt. Sie kennt daher auch nur einen unendlichen Re- und Progreß und hat keine bestimmten terminus a quo, per quem und ad quem des Seyns und Werdens.

Allein die Transscendenz Gottes in der Theosophie ist ebenso einseitig, wie die Immanenz desselben bei dem Pantheismus. Dieser kann nur bleibend überwunden werden, wenn man die Erkenntnißlehre von der Metaphysik und Realphilosophie gehörig unterscheidet, und dieselbe als die Immanenz des Seyns im Wissen dem Begriffe nach auffaßt und begründet, durch welche die Transscendenz jedes Seyns, sowohl Gottes als der Welt ihre Begründung findet. Allein die wahre Einheit des Denkens und Seyns ist nicht der reine Begriff oder die bloß logische, sondern die Idee, durch welche ein Erkennen und Wissen und ein Idealismus möglich ist. Dieser hat aber auch einen Realismus zur Folge.

Gehen wir nun zur Physik Ritters über. Bei der Bestimmung des Begriffs der Natur legt der Verf. die verschiedenen Ansichten über den Begriff der Natur zu Grunde, und weist die zu enge und zu weite Bestimmung derselben ab. Die Letztere beruht ihm auf einer Verwechslung der Natur mit dem Wesen. S. 13 ff. „Die Naturwissenschaft, heißt es S. 30 f., hat nur das allgemeine Gesetz, unter welchem die individuellen Dinge stehen, zu erforschen; Alles aber, was dem selbstständigen Wesen

der Dinge gehört, rechnet sie zu den Zufälligkeiten." Sie gewinne daher dem Individuum gar kein Interesse ab, sie wolle nur die Art erkennen. „Unter den Formen der Naturerklärung giebt es drei, die mechanische, dynamische und teleologische." S. 35 f. Es folgt nun eine treffliche Darstellung und Beurtheilung der ersten Form, der sogenannten Atomenlehre. S. 42. — Die neuere Physik und Mechanik hat sich genöthigt gesehen, sehr viele bestimmt ausgeprägte Elemente der dynamischen Naturerklärung in sich aufzunehmen, und die Naturwissenschaft ist darauf ausgegangen, derselben eine sichere Stelle neben der mechanischen Erklärung zu ermitteln, S. 58 f. Es wird nun die Unzulänglichkeit der drei Erklärungsformen in objectiver und subjectiver Hinsicht mit großem Scharfsinn nachgewiesen, und die wahre Methode der Naturerklärung in der Zurückführung der Erscheinungen auf die Wechselwirkung, welche die mechanische und dynamische Erklärung in sich aufnimmt, gefunden. S. 123. Nach dieser Einleitung beginnt die Physik des Unorganischen. „Das Unorganische ist uns nicht leichter, sondern schwerer begreiflich als das Organische; denn erst in diesem eröffnet sich uns eine Einsicht in die wahre Bedeutung der Substanzen. Wir stellen die Physik des Unorganischen nur deswegen an die Spitze, weil sie mit der allgemeinsten Grundlage alles natürlichen Werdens sich beschäftigt. Sie zeigt die Natur in ihrem ersten, niedrigsten und dunkelsten Grade. Aus ihm müssen alle höhere Formen der Natur begriffen werden." S. 137. Wie hierbei sich die mechanische, dynamische und teleologische Naturentwicklung vereinigen mußte, wird weiter gezeigt 137 f. „Durch die Verbindung der mechanischen, dynamischen und teleologischen Naturerklärung wird die allgemein logische Erklärung der Erscheinungen durch die Begriffe: Substanz, Leben und Wechselwirkung nachgewiesen." S. 126.

Hier wird beim Unorganischen vor allem das Problem der Raumerfüllung besprochen, und es werden die Substanzen der unorganischen Natur als ihrem Wesen nach nicht zu bestimmen und nur durch die Empfindung uns Belehrung über ihr Daseyn

gewährend angesehen. „Sie leisten nicht nur unsern Sinnen einen Widerstand, sondern setzen auch jeder bewegenden Kraft einen Widerstand entgegen, der überwunden werden muß, wenn sie aufhören sollen, ihren Raum zu erfüllen und ihn andre Substanzen einnehmen zu lassen. Dieses hat zu dem Schluß veranlaßt, daß diese Substanzen Körper wären und man hat ihnen Undurchdringlichkeit und Porosität beigelegt. Der Widerstand wird nur durch den Zusammenhang der Theile eines Körpers oder die Kohäsion geleistet, und diese ist die allgemeine Bedingung alles körperlichen Daseyns. Die Kohäsion können wir ableiten entweder von dem Ganzen oder den Theilen, die sich wie Allgemeines und Besonderes verhalten. Die mechanische Erklärung sieht im Allgemeinen, die dynamische im Besondern den Grund der Kohäsion, obschon das Angeführte ihren Grundsätzen entsprechen würde, S. 139 u. 6. „Die mechanische Ansicht nimmt körperliche Atome an, deren Theile in einem unüberwindlichen Zusammenhange stehen. Das Ganze ist der Grund der Kohäsion und dieses ist ein Individuum. Der Körper wird hier gebildet durch die unüberwindliche Kohäsionskraft des Atoms, und diese als Substanz betrachtet. Der Widerspruch dieser Ansicht ist, daß sie den Körper als Substanz und als Erscheinung auffaßt," S. 147 f. Die Ansicht, die von den Theilen ausgeht zur Erklärung der Kohäsion, nimmt körperlose Atome an, und nennt sie physische Punkte im Raume, Kraftpunkte. Es handelt sich hier darum, zu zeigen, wie den unkörperlichen Atomen Anziehungs- und Abstoßungskräfte beiwohnen, S. 150 f. Beide Ansichten werden S. 153 f. beurtheilt und widerlegt. Eine sehr umfassende Widerlegung findet auch die Atomität, die zum Besten gehört, was über dieselbe gesagt worden ist. Ueberhaupt findet man hier überall Belehrung über die wichtigsten Fragen der Physik, auf die ich nicht näher eingehen kann.

Ich will hier nur noch kurz die Psychologie berühren, dabei indeß die Stellung, welche Ritter derselben im System der Philosophie giebt, und was er über die Unbegrenzbarkeit ihres Inhaltes sagt wie seine Behauptung, daß sie angehende Philo-

sophie sey, übergehen, und nur hervorheben, daß er mit Recht die Seele als eine Erscheinung der geistigen Individualität betrachtet und ihr Wesen als die reflexive Thätigkeit bezeichnet. Er hält dafür, daß der ganzen Natur Leben als ihr Wesen innewohnt und schreibt auch der Pflanze eine Sele zu, S. 149 Anm. 2 und S. 154. Er unterscheidet eine erste Natur als reines Vermögen, und eine zweite, die in der Entwicklung als Kraft erscheint, und tritt damit dem einseitigen Begriff des Vermögens entgegen, welchen Herbart bekämpft hat ohne daß er die richtige Ansicht von ihm gewonnen hat. Das Wesen in der Natur hängt Rittern von der Präexistenz der Indibuen ab, welche ihre Kräfte im Leben beweisen sollen, S. 282. Ueberall ist Spontaneität und Trieb hierzu anzunehmen. Bei der Unterscheidung der Seelenvermögen und Bestimmung durch jene sieht Ritter S. 369 Leibnitz den richtigen Weg zur Bestimmung des Begehrungsvermögens zeigen.

Es werden hier die Hauptfragen der Anthropologie und empirischen Psychologie auf lehrreiche Weise abgehandelt, und schätzbare Beiträge zu diesen Zweigen der Philosophie gegeben.

Sengler.

Grundlinien der Wissenschaft der Natur als Wiederherstellung der reinen Erscheinungsformen, von K. Ch. Planck. Leipzig, T. O. Weigel, 1864. XVIII und 326 S. gr. 8.

Der Hr. Verf. nennt es ein „feststehendes Vorurtheil", wenn man die naturwissenschaftliche Erkenntniß für unvereinbar mit einer „logisch gesetzmäßigen und voraussetzungslosen Ableitung der Erscheinungsformen" hält. Er betrachtet diese Ableitung als eine „Forderung der Philosophie." Refer. ist anderer Meinung. Eine voraussetzungslose Ableitung der Erscheinungsformen ist unmöglich, weil jede Art von Naturphilosophie die Natur und ihre Erscheinungen voraussetzen muß und erst auf die vorhandenen Thatsachen ihre Begründung bauen kann. Sagt doch der Hr. Verf. selbst, daß die Erklärung und Ableitung der

Thatsachen die genaue Kenntniß derselben voraussetzt. Die vorliegende Schrift, welche eine Art von Naturphilosophie enthält, will „die reinen Erscheinungen in ihr volles Recht wieder einsetzen.“ Sie geht von der Ansicht aus, daß die jetzige Naturwissenschaft, wenn sie auch in der Beobachtung Erscheinungen zum Ausgangspunkte hat, in den auf ihre Beobachtungen gegründeten Theorien im Widerspruche zu der „reinen Erscheinung“ stehe. Sie will durch die „reinen Erscheinungen“ den „innern gegenseitig erklärenden Zusammenhang der Erscheinungen“, ihren „ursprünglichen innerlich gesetzmäßigen Grund“ und ihr „natürliches Entwicklungsgesetz“ nachweisen. Als Grundgesetz der ganzen Natur, auf welches nicht bloß ihre Anfangsformen, Schwere, Wärme, Licht, sondern eben so ihre Schlußformen, Organisches und Geistiges, wie die zwischen beiden in der Mitte liegende Entwickelung hinweisen, wird der Satz bezeichnet (S. VII.), „daß in der ursprünglichen Ausdehnung als innerlich stetiger Einheit durchaus kein Theil für sich ist, daß alle nur in der rein unselbständigen Zusammenfassung mit dem Ganzen sind.“

Daß die Erscheinungen mit den gegenwärtig herrschenden „naturwissenschaftlichen Theorien“ im „entschiedensten Widerspruche“ sind, ist der Punkt, von welchem ausgegangen wird. Dies soll dadurch bewiesen werden, daß sich uns Licht, Farben, Wärme, die Körperwelt anders darstellen, als wir sie nach der mechanischen und chemischen Theorie der Natur auffassen sollen. Licht und Wärme zeigen sich uns nämlich nicht in Schwingungen, und so wird die Schwingungstheorie als unhaltbar hingestellt, weil sie im Gegensatze zur wirklichen Erscheinung ein „Anderes, was derselben zu Grunde liegen soll, an die Stelle jener setzt.“ Es wird der Einwendung begegnet, daß ja auch nach der eigentlichen astronomischen Erscheinung Sonne und Gestirne sich um die Erde drehen, und daß dieses sich doch nicht so, sondern bei der Erde gegenüber der Sonne umgekehrt verhält. Diese Meinung „beruht, heißt es S. 9, nicht auf den Erscheinungen im vollen Sinne, sondern ist bloß eine unvollständige subjective Auffassung derselben, die durch vollstän-

bige Kenntniß der reinen Erscheinungen sich berichtigt." Der Hr. Verf. bezeichnet als Resultat der bisherigen Naturwissenschaft „die unheimliche Wahrnehmung", daß „unsere Sinne die Dinge uns nicht so darstellen, wie sie an sich sind, daß wir also insoweit in einer Welt des subjectiven Scheines leben." Er will die Dinge fassen wie sie an sich sind, nicht, wie sie uns erscheinen; sie sind ihm „die reinen Erscheinungen", die „reinen Thatsachen", von welchen er in seiner Philosophie der Natur ausgeht. Diese „reinen Erscheinungen" will er in ihrem Zusammmenhange darstellen, auf ihre letzten Gesetze und Grundlagen zurückführen. Diese sollen im Grundcharakter der reinen Erscheinungen, in den unmittelbar kosmischen Formen, in der planetarischen Welt, sowohl in der unorganischen als in der organischen Entwicklung nachgewiesen werden.

Allein wir können die reinen Erscheinungen, wie der Hr. Verf. will, nicht erkennen, d. h. Erscheinungen an und für sich, gänzlich abgesehen von dem sie empfindenden und erkennenden Subjecte. Die Erscheinungen sind Wirkungen innerhalb der Organe des empfindenden Subjects, und was sie außerhalb derselben an sich sind, wissen wir nicht. Wir müssen annehmen, sobald das vernünftige allgemeine Bewußtseyn der empfindenden und denkenden Subjecte übereinstimmt, daß die Dinge auch an sich das sind, als was sie uns erscheinen, und werden also hier den Unterschied des Dinges an sich und des Dinges in der Erscheinung aufheben. Wir werden von gleichen Wirkungen (den Vorstellungen) auf gleiche Ursachen (die Objecte) schließen. Dabei bleibt aber die Auffassung der Erscheinungen und Thatsachen immer subjectiv, und wir erhalten das Object nicht losgetrennt von seiner Beziehung zum Subject, ohne daß wir deshalb die Objecte bloß subjectiven Schein nennen können, weil mit dem Bewußtseyn der Vorstellung stets die Ueberzeugung idrer Aufnöthigung von Außen, ihres Gegebenseyns durch einen äußern Factor unzertrennlich verbunden ist. Nur dann ist dies nicht der Fall, wenn die Vorstellung ein Product unserer Einbildungskraft ist. Wenn der Hr. Verf. als die „reine

Thatsache", die „reine Erscheinung" des Lichtes das Erscheinen eines „leuchtenden Objectes aus der Ferne" bezeichnet, so ist auch diese Erscheinung nur subjectiv; das Licht kommt so dem empfindenden, anschauenden Subjecte vor. Deshalb wissen wir noch immer nicht, was das Licht an sich als „reine Erscheinung", „reine Thatsache" ist. Ebenso verhält es sich mit der Schwere, Wärme, Elektricität und allen übrigen Erscheinungen und Thatsachen, welche, wie sie an sich sind, als „reine" hingestellt werden sollen. Will man sich darauf berufen, daß die Vibrationen des Lichtes und der Wärme für uns keine Erscheinungen, am wenigsten reine Erscheinungen an sich sind, so kann damit die Schwingunstheorie in der Lehre vom Lichte und der Wärme nicht umgestoßen werden. Beide Arten von Schwingungen sind ja nicht die erscheinenden Körper selbst, sondern sie sollen lediglich den Erklärungsgrund abgeben, warum am Körper Erscheinungen vorkommen, welche wir Licht und Wärme nennen. Die Vibrationen sind also nach der Schwingungstheorie nicht die Erscheinungen, sondern lediglich der Erklärungsgrund gewisser Arten von Erscheinungen. Daß wir eine reine Erscheinung im Unterschiede von der subjectiven erkennen können, wird damit nicht bewiesen, daß wir die Bewegung der Sonne um die Erde als reine Thatsache annehmen, während gerade die wirkliche, die eigentliche Erscheinung an sich die Bewegung der Erde um die Sonne ist. Denn soll die Bewegung der Sonne um die Erde „nicht die Erscheinung im vollen Sinne, sondern bloß eine subjective Erscheinung" seyn, so fragt es sich, ob es noch eine andere Erscheinung außer dieser Bewegung der Sonne um die Erde giebt? Immer erscheint uns die Sonne in Bewegung und nicht die Erde, diese Erscheinung ist für uns die ganze und volle, nichts Neues kommt zu der Erscheinung hinzu, wenn sich der Irrthum der Bewegung der Sonne um die Erde in die Wahrheit der Bewegung der letzteren um die erstere verwandelt. Es zeigt sich keine andere sogenannte „reine" Erscheinung; sie bleibt immer die alte, nicht die Erscheinung, sondern der Erklärungsgrund derselben ist ein anderer. So werden durch die vorlie-

gende Wissenschaft der Natur die bisherigen Theorien der Physik, Mechanik und Chemie nicht umgestoßen. Sie halten sich allerdings und mit Recht an die Erscheinungen oder Thatsachen; diese aber können nicht anders empfunden, angeschaut und erkannt werden, als durch das Subject. Eine Erkenntniß der Erscheinung an sich, von dem Subjecte vollständig abstrahirt, ist unmöglich. Diese vor uns liegenden, uns gegebenen, innerhalb unseres Subjectes empfundenen, von ihm angeschauten und gedachten Erscheinungen sollen nur erklärt werden. Wenn eine Voraussetzung alle Erscheinungen einer Eigenschaft in allen Zuständen und Beziehungen zu erklären und die Wissenschaft die Richtigkeit der Erklärung auf mathematischer, absolut gewisser Erkenntnißgrundlage zu erhärten im Stande ist, so ist auch nicht ein entfernter Grund vorhanden, eine solche Theorie zu verwerfen, und weil der Erklärungsgrund sich uns nicht als Erscheinung darstellt, ihn zu einem nichtigen Schein zu degradiren. Die Naturwissenschaften können es mit keinen andern als den sinnlich wahrnehmbaren Dingen zu thun haben. Wir erkennen niemals den Körper an sich, sondern lediglich seine äußere Erscheinung. Darum ist auch die einzige Quelle der Naturerkenntniß die sinnliche Wahrnehmung, die Erfahrung, die Beobachtung. Niemals kann die Natur anders als aus sich, durch die Beobachtung unserer Sinne und unseres Verstandes, uumöglich aber aus unserem Geiste in voraussetzungsloser Ableitung ihrer Erscheinungen construirt werden. Das Letztere führt zu den längst überwundenen Schwärmereien der Naturphilosophie. Die Undulationstheorie, welche von dem Hrn. Verf. bekämpft wird, erklärt alle Erscheinungen des Lichtes. Damit wird das Licht nicht anders genommen, als es erscheint. Auch hier geht man vom leuchtenden Punkte aus, der sein Licht nach allen Seiten hin versendet; auch hier nimmt man an, daß die leuchtenden Körper wesentlich aus wägbarer Materie bestehen. Auch hier werden undurchsichtige, durchsichtige und durchscheinende Körper unterschieden. Auch hier herrschen die allgemeinen Gesetze der Reflexion, Brechung und Dispersion. An den äußern

Erscheinungen wird durch die Vibrationstheorie nichts geändert. Die Vibrations-Theorie nimmt nur die Fortpflanzung des Lichtes durch Schwingungen der Theilchen eines unwägbaren, äußerst elastischen Stoffes an, den man Aether nennt. Ist damit die äußere Erscheinung aufgegeben? Ist die Schwingung selbst das Licht, ist sie nicht vielmehr die Thätigkeit des Stoffes, den man Licht nennt? Diese Theorie nimmt nur an, daß die Erscheinungen des Lichtes erst mit der Bewegung des Lichtstoffes oder Aethers beginnen. Es ist durch die Interferenzerscheinungen, welche ihre Erklärung besonders durch Grimaldi gefunden haben, erwiesen, daß jene Erscheinungen allein genügend durch die Aetherschwingungen erklärt werden können, während dieses bei der früher geltend gewesenen Emanationstheorie Newton's nicht der Fall ist.

Noch muß Refer. bemerken, daß, wenn es auch wirklich Etwas außerhalb unseres Denkens giebt, dieses eben immer nur durch unser Denken erfaßt wird und erfaßt werden kann, und daß es deshalb umpassend ein „über das bloße Denken ganz Hinausliegendes" (S. 317) genannt wird.

Die so genannte philosophische Entwickelung der Natur im Sinne des Herrn Verf. erleidet keinen Auszug und muß an Ort und Stelle theils in der Einleitung, theils im Grundcharakter der reinen Erscheinungen, in den unmittelbar kosmischen Formen und in der platentarischen Welt nachgelesen werden. Sie ist die jetzigen Erklärungen durch die Naturwissenschaften weder zu verdrängen, noch zu ergänzen im Stande, wie dies schon ein kurzer Ueberblick der Einleitung zeigt. Gewiß ist auch vom Standpunkte der Wissenschaft zu bezweifeln, was am Schlusse angedeutet wird, daß der höchste Zustand, das höchste letzte Ziel der Menschheit das Recht sey. So heißt es S. 324: „Eben, weil es sich um die volle Einigung des Bewußtseyns mit den natürlichen Bedingungen des Daseyns handelt, so ist das Ziel desselben auch nicht mehr bloß ein innerlich sittliches und religiöses, sondern es handelt sich auch nun erst und zugleich damit um die volle und umfassende Be-

deutung des Rechtes als des Inbegriffs der gesammtäußeren oder gegenständlichen Bedingungen, mittelst welcher das freie Handeln die umfassende sittliche Bestimmung Aller zu verwirklichen hat. Und in diesem vollen und universellen Ausbau des Rechtes erst, der ebenso, wie die Ergänzung des Bewußtseyns durch die Naturwissenschaft ein unterscheidendes Ziel der Neuzeit ist, wird sich die wahre gegenbildliche Vollendung der ersten noch einseitig religiösen und dem Jenseits zugekehrten Anfangsform des Christenthums ergeben."

Refer. kann unmöglich das Recht höher stellen, als die Sittlichkeit, auch nicht das Recht in seiner vollen und umfassenden Bedeutung. Das Recht hängt immer auch in seiner größten Vollendung mit dem äußern Gesetze, der Gewalt und der äußern Nöthigung zusammen. Man kann gezwungen werden das zu thun, was Rechtens ist. Die Gewalt des Staates schreitet ein, wenn es nicht geschieht, was nach dem Gesetze der Staatsmacht geschehen soll. Um den Gedanken, die innere Gesinnung, den Willen kümmert sich das Recht nicht, ausgenommen inwiefern jene zu Handlungen werden und als Handlungen dem äußern Gesetze und dem äußern Zwange der Gewalt anheim fallen. Der höchste und vollendetste Zustand wäre aber offenbar der, wo es dieses Zwanges nicht bedürfte, wo das Rechthandeln in einer innern Selbstnöthigung unseres freien Willens seine Begründung fände. Ein solcher Zustand ist aber der der Sittlichkeit, welcher daher überall über dem des Rechtes steht! Die Sittlichkeit ist nicht vom Rechte eingeschlossen, wohl aber muß das wahre Recht seine Grundlage in der Sittlichkeit finden. Refer. kann darum auch die „Anfangsform des Christenthums" darin nicht erkennen, daß es „noch einseitig religiös und dem Jenseits zugekehrt" seyn soll. Es gehört die Religiosität und die Hinwendung zum Jenseits wesentlich und nothwendig zur Idee des Christenthums. Denn das Christenthum hört mit dem Hinwegdenken dieses Charakters auf. Dasjenige aber, was zum Wesen eines Gegenstandes nothwendig gehört, kann nicht als eine Anfangsform desselben bezeichnet werden.

K. A. v. Reichlin-Meldegg.

Die Theorie des Denkvermögens. Von Conrad Hermann, Prof. Dresden, Verlagsbuchhandlung von Rudolph Kuntze, 1863, 70 S. gr. 8.

Der durch eine Reihe von philosophischen Schriften rühmlich bekannte Herr Verf. giebt in vorliegender Arbeit anziehende und nützliche Beiträge zum Studium der Logik. Auch da, wo man mit den Resultaten der Untersuchung nicht einverstanden seyn kann, regt diese den aufmerksamen Leser vielfach zum Weiterdenken über die wichtigen hier behandelten Gegenstände an.

Der Herr Verf. nimmt das Denken im weitesten Sinne des Wortes als das „ganze Vorstellungsleben." In „genauerer Fassung bezeichnet der Begriff des Denkens nur einen einzelnen Act oder eine bestimmte Abtheilung des Lebens der Seele; hier begrenzt sich das Denken namentlich mit zwei andern wichtigen Functionen unseres Innern, einmal mit dem Fühlen oder Empfinden, andererseits mit dem Wollen." Im weiteren Sinne des Wortes werden demnach von dem Herrn Verf. auch die Empfindungen unter die Kategorie des Denkens gestellt, weil sie dem „ganzen Vorstellungsleben" untergeordnet werden. Als Zweck der Denkthätigkeit wird nämlich „das Erkennen" bezeichnet. Auch der „Thätigkeit des Empfindens oder Fühlens in uns liegt ein Bestreben des Erkennens zu Grunde." Denn jedes Gefühl hat immer ein bestimmtes Object, auf welches es sich richtet und durch welches es in uns selbst erst hervorgerufen und veranlaßt wird." In den Empfindungen und Gedanken suchen wir die Dinge „ihrem innern Wesen nach in uns aufzunehmen und zu ergründen." So werden zweierlei Arten von Erkenntnissen unterschieden, die „denkende" und die „empfindende" Erkenntniß. Der Gegenstand „der empfindenden Erkenntniß" ist das Einzelne oder Concrete, der „der denkenden" das Allgemeine oder Abstracte.

Refer. ist hiemit nicht einverstanden. Die Gefühle oder Empfindungen gehören nicht unter den Begriff des Denkens weder im engern noch im weitesten Sinne des Wortes. Wenn der Hr. Verf. unter dem Denken im weiteren Sinne das ganze Vorstellungsleben versteht, so gehören auch unter dieses keineswegs die Empfindungen oder Gefühle. Aus ihnen entstehen

wohl Vorstellungen, man kann sie vorstellen; sie sind Objecte der Vorstellungen, aber keine Vorstellungen. Empfindung wird hier mit Wahrnehmung (perceptio) verwechselt. Die Wahrnehmung unterscheidet sich von der bloßen Empfindung, welche nur Gegenstand der Psychologie nicht der Logik ist, dadurch, daß die Empfindung immer nur am subjectiven Zustande haftet, in der Wahrnehmung aber sich immer auf ein Object bezieht, das dem Wahrnehmenden gegenüber als ein Anderes desselben dasteht. Empfindung ist Stimmung des Lebens und zwar entweder eine vermehrte (Lust) oder eine verminderte (Unlust). Diese Stimmung, dieses Heben und Sinken der Thätigkeit der Organe ist aber rein subjectiv und erkennt nichts, so lange sie bloßes Gefühl oder Stimmung bleibt. Dann kommt erst das vom Gefühlsvermögen wohl zu unterscheidende Erkennen und kann auch diese Stimmung oder Empfindung zum Gegenstande innerer Betrachtung erheben. Die Stimmung ist eben so wenig Erkenntniß, als ein subjectiver Zustand das ihn veranlassende Object selbst seyn kann. Das Empfinden richtet sich nicht auf ein Object, sondern es wird durch ein Object veranlaßt, hervorgerufen; es ist passiv nicht activ. Ihm liegt kein Streben nach einem Object zu Grunde, sondern im Gegentheile ist dieses Streben erst die Folge der das Subject eigenthümlich stimmenden Einwirkung des Objects. Die Empfindung geht nicht wie der Gedanke darauf, das Ding seinem innern Wesen nach in sich aufzunehmen. Die Empfindung ist durch das Object hervorgerufene Stimmung; eine solche aber geht erst als Wille oder Trieb auf das Object. Die Stimmung selbst ist gegenüber dem äußern und innern Wesen des Objectes durchaus indifferent; es ist Sache des Erkennens und nicht des Fühlens, das innere Wesen des Dinges zu erfassen und Sache des Begehrungsvermögens und nicht des Erkenntnißvermögens, nach diesem innern Wesen zu streben. Nicht durch Empfinden, sondern nur durch Vorstellen und Denken kommt man zur Erkenntniß. Es kann darum nur von einer vorstellenden oder wahrnehmenden und denkenden, nicht aber von einer empfindenden Erkenntniß die Rede seyn. Empfin-

bung ist eine Quelle, ein Mittel, eine Veranlassung zum Erkennen, aber nicht, wie der Hr. Verf. will, eine Erkenntnißart selbst.

Das Denken im engern Sinne „unterscheidet" die Seele des Menschen von der des Thieres, der Gedanke im eigentlichen Sinne wird durch „die Form der Sprache" ausgedrückt. Das Princip des Unterschiedes des menschlichen und thierischen Seelenlebens wird mit Recht in der Freiheit gefunden. Das Verhältniß unseres Denkens zu seiner Form, der Sprache, ist als hörbare Lauterzeugung zur Mittheilung der Gedanken an Andere zunächst „ein rein äußerliches." Die Sprache ist uns aber auch bei dem „Ausbildungsproceß unseres eigenen inneren Denkens" nöthig. Wir sind an die Worte und Denkformen der Sprache gebunden. Die Sprache bildet die Grenze für die „beiden Abtheilungen unseres Erkennens." Der Herr Verf. meint hier die von ihm unterschiedene „empfindende" und „denkende" Art des Erkennens. Daß aber diese von uns oben zurückgewiesene Unterscheidung des Erkennens unhaltbar ist, zeigt eben die Sprache. Denn die Sprache drückt nicht die Empfindung, sondern den Gedanken aus. Die Empfindungslaute bilden keine Gedanken- oder Erkenntnißsprache. Man kann hier nicht von Worten, also auch nicht von Gedanken reden, da jene Zeichen derselben sind. Es war ein lächerlich erscheinendes Bemühen, so genannte Worte in der Thiersprache aufzuzählen, wie Dupont de Nemours 11 Wörter der Tauben, 17 der Hühner, 33 der Hunde, 14 der Katzen, 22 der Ochsen und Kühe und ein förmliches Wörterbuch für die Sprache der Raben auffinden wollte. Sagt doch der Hr. Verf. selbst, daß „die Empfindung als solche niemals in die Sprache einzutreten oder durch sie ausgedrückt zu werden vermag." Wenn übrigens in der Sprachbildung zuerst „einfache, aus wenigen Lauten bestehende Wurzeln" als „Ausdrucksformen bestimmter unmittelbarer Empfindungsanschauungen der Seele" herrschten, und erst später „die aus der Verbindung dieser einfachen Wurzeln gebildeten Wörter" als „Träger oder Repräsentanten der festen allgemeinen Begriffe" auftraten; so ist das ganze Seelenleben doch nicht zuerst allein „ein im anschau-

lichen Empfinden befangenes" gewesen, und das Vermögen des Denkens ist nicht in der Menschheit „das der Zeit nach spätere." Der Mensch ist ursprünglich nicht nur ein empfindendes, er ist auch ein denkendes Wesen. Selbst das Kind, indem es empfindet, denkt, und seine Empfindungen sind mit Gedanken verbunden. Schon das Lallen des Kindes, das es beim Unterschiede der Gegenstände zeigt, ist ein Offenbaren der Gedanken. Die Sprache ist ursprünglich eine Menschensprache und keine thierische mit bloßen Empfindungslauten. Spricht doch der Herr Verf. selbst von „Empfindungsanschauungen" und „empfindungsanschaulichem Leben." Anschauungen sind aber etwas Anderes, als Empfindungen; sie setzen wohl Empfindungen voraus; aber die bloße Empfindung ist noch keine Anschauung. Die Stimmung der Organe ist noch keine Anschauung; erst das zum Bewußtseynbringen des wirkenden Objectes ist Anschauung und wird Erkenntniß.

Die Logik wird als die „Wissenschaft von den Gesetzen und Formen des menschlichen Denkens" bestimmt (S. 8). Die Erklärung des Denkens als einer rein innern Erscheinung der Seele soll Aufgabe der Psychologie seyn; und allerdings geht diese Erklärung zunächst von der Psychologie aus; allein die Logik kann nicht umhin auch das Denken als innere Erscheinung der Seele an sich zu behandeln; die Logik ist nicht nur eine „kritische" und „gesetzgebende," sie ist auch eine psychologische Wissenschaft. Ohne das Denken an sich zu kennen, können seine Gesetze und Formen nicht entwickelt werden. Es ist daher unrichtig, wenn es S. 9 bestritten wird, daß die Logik „eine erklärende oder naturwissenschaftlich beschreibende" Wissenschaft sey. Sie ist dieses allerdings nicht allein; aber es ist damit ihr innerlich naturwissenschaftlicher oder psychologischer Charakter, eine ihrer Aufgaben, bezeichnet.

Nach dem Begriffe der Logik werden ihr Werth, ihre Stellung zu den andern Wissenschaften, ihr Interesse, ihre Stellung zur Philosophie, das Erkenntnißprincip dieser Wissenschaft, die Eintheilung derselben behandelt (S. 9—13). Die Hauptab-

theilungen der Philosophie sind „Metaphysik, Logik und Ethik.“ Sie beziehen sich auf die Principien „des Seyns, des Erkennens und des Handelns.“ Das Verhältniß dieser Wissenschaften zu einander wird angedeutet und die Psychologie der Metaphysik und die Aesthetik der Ethik angeschlossen. Die Logik schließt drei Hauptmomente in sich. Sie ist die „Theorie vom Denkvermögen als solchem, die Lehre von dem allgemeinen Gesetz der wissenschaftlichen Form, die Begründung des Formalprincips der Philosophie“ (S. 14).

Der Zweck des Denkens ist das Erkennen. Es entsteht die Frage, wie das Denken beschaffen seyn müsse, um diesem Zwecke zu entsprechen. Wenn das Denken als eine „subjective Bewegung des Vorstellens der Seele“ bezeichnet wird; so steht diesem wohl einiges Bedenken gegenüber. Bewegung können wir uns wohl nicht anders als physisch vorstellen; es gehört hiezu Raum und Zeit; die Bewegung ist ein Wechsel des Raumes in der Zeit; man kommt von einem räumlichen Verhältniß in ein anderes. Dieses ist aber beim Vorstellen eben so wenig der Fall, als bei der denkenden Bearbeitung der Vorstellungen durch Begriffe, Urtheile und Schlüsse. Der Geist kann Gedanken oder Vorstellungen vergleichen, trennen und verbinden, was beim Begreifen, Urtheilen und Schließen geschieht, ohne Raumwechsel oder Bewegung; Bewegung ist für das Denken höchstens ein bildlicher, zur Bezeichnung der Sache wenig geeigneter Ausdruck.

Inwiefern der Inhalt des Denkens mit dem Inhalte des Seyns, auf welches sich das Denken bezieht, übereinstimmt, kommt dem Denken die Eigenschaft der Wahrheit, im entgegengesetzten Falle der Unwahrheit zu. Das Denken kann nur widerlegt werden durch ein „von seinem Inhalt abweichendes, mit ihm concurrirendes Denken.“ Der Gedanke kann nur durch den Gedanken geprüft werden, wie der „Diamant nur durch den Diamanten geschliffen wird.“ Die allgemeinen Principien der logischen Richtigkeit sind, daß das höhere oder vorausgesetzte Denken, welches den Anfang einer ganzen Gedankenreihe bildet, ein in seiner Wahrheit unbedingt feststehendes, andererseits aber, daß

alles weitere hieraus abgeleitete Denken ein in seinem Inhalt mit diesem einstimmiges seyn müsse" (S. 16). Zur Richtigkeit des Denkens gehört aber auch „die Vollständigkeit oder allseitige Erschöpfung des über einen bestimmten Begriff möglichen oder berechtigten Denkens" (S. 17). Alles Denken ist ein rein innerer Vorgang der Seele. Es liegt ihm zunächst „der Proceß der Abstraction" zu Grunde, dazu kommt noch die Combination. Die Abstraction bildet den „Stoff," die Combination die „Form" des Denkens (S. 20).

Das Element alles Denkens ist der Begriff. Die Begriffe sind ihrem geistigen Inhalte nach gleich den „allgemeinen Elementen oder Artbeschaffenheiten der Dinge." Zunächst ist das Denken nur Sache „der einzelnen Person oder des Individuums" (S. 23). Jeder Einzelne hat andere begriffliche Vorstellungen von den Dingen, er ordnet und verknüpft sie individuell. Das System der Begriffe und Denkformen jeder Sprache ist ein verschiedenes. Zunächst kann man darum nur vom subjectiven, persönlichen oder nationalen Denken reden. Die Theorie des Denkens hat es aber nur mit der Natur „des objectiven oder an sich seyenden Gedankeninhaltes selbst" oder mit dem subjectiven nur insofern zu thun, als sein Inhalt mit dem objectiven übereinstimmt (S. 22). Zwei Grundansichten stehen sich über die Natur des Denkens entgegen. Das Denken ist nach der einen „eine bloße subjective oder menschlich psychologische," nach der andern eine „objective oder sachlich metaphysische Gestalt." Die Gegensätze sind am schroffsten in den mittelalterlichen Systemen des Nominalismus und Realismus ausgedrückt. Das unmittelbare Denken ist zunächst „subjectiv;" denn es findet in der Seele des Einzelnen statt. Es ist aber seinem Stoff oder seiner Materie nach „objectiv vorhanden." Es ist ein Reflex des allgemeinen oder begriffsmäßig geistigen Inhalts der Dinge in dem aufnehmenden Medium einer bestimmten menschlichen Subjectivität. In dem wirklichen Denken ist ein objectives und subjectives, ein materielles und formelles Element verbunden (S. 24).

Der Inhalt eines allgemeinen oder objectiv logischen Begriffs wird zunächst immer durch ein bestimmtes Wort der Sprache verkörperlicht. Treffende Bemerkungen finden sich bei dieser Gelegenheit über das Verhältniß der Begriffe zu den Worten, der Sprache zum Denken, der Grammatik zur Logik und in der ganzen weiteren Entwicklung der Schrift.

Durch Hegel, zu dessen Standpunkt Schelling vorbereitete, wird das Denken als mit seinem Inhalt oder Stoff, dem Seyn identisch hingestellt. Der objective Inhalt wird in der Sphäre der Subjectivität dialektisch construirt. Das Hegel'sche System ist „einseitiger idealistischer Dogmatismus." Die „formale methodische Begründung der Mittel," welche zur Identität des Seyns und Denkens führen sollen, ist eine „unreife" und „mangelhafte." Eine „rein empirische Untersuchung des Denkvermögens allein ist das Mittel, durch welches das Princip einer derartigen Erkenntniß begründet werden kann" (S. 38).

Die Eintheilung der gemeinen oder formalen Logik in Begriffe, Urtheile und Schlüsse wird nun behandelt. Der Begriff wird durch seine Merkmale erkannt. Jeder Begriff muß sich in Merkmale oder Eigenschaften auflösen lassen. Das Merkmal muß auch noch anderen Begriffen zukommen. Es ist selbst wieder ein Begriff. Die Eigenschaften der Begriffe sind wieder Begriffe. Umfang, Inhalt und Verhältniß der Begriffe wird genau bestimmt und erklärt. Der Uebergang wird von da zur Definition, Eintheilung und Construction des Begriffs gemacht (S. 30—41).

Mit den Begriffen sind die Zahlen verwandt. Die Zahlen sind im Grunde nichts als Begriffe, doch ohne bestimmte Beschaffenheit oder Qualität, „das ganz reine und abstracte Element der Quantität." — Allein zum Begriffe gehört wesentlich die Qualität; ein Begriff hat als Einheit der Vorstellungen im Geiste nicht nur Umfang, sondern Inhalt; Inhalt ist aber ohne Qualität undenkbar. Wird doch nach dem Herrn Verf. der Begriff selbst in dem, was er ist, durch „seine Merkmale" erkannt. Das Merkmal ist der „Unterschied" des Begriffes von

andern. Die „Gesammtheit der Merkmale eines Begriffs" ist der Begriff selbst. Merkmal aber ist Bestimmtheit, Eigenschaft, Qualität. Demnach kann der Begriff nicht ohne Qualität gedacht werden. Die Zahl ist die Wiederholung des Dinges oder der Vorstellung (Anschauung). Es sind die Quantitäten in der Zeit nacheinander gedacht. Schon Plato erkannte in der Zahl ein Mittleres zwischen Idee und Ding. Die Zahl kann daher auch nicht der „rein geistige Prototyp für die Natur und die innern Verhältnisse des Begriffs," wie S. 41 angedeutet wird, seyn. Die Zahl soll einen „Umfang" und einen „Inhalt" haben, weil sie aus „gewissen einfacheren Zahleinheiten besteht, theils auch von gewissen größern Zahlenverhältnissen eingeschlossen ist." Allein mit der Zahl verhält es sich gerade, wie Kant bei der Zeit mit Scharfsinn nachgewiesen hat. Unter den Begriff gehören die Gegenstände, welche seinen Inhalt bilden, sie sind ihm untergeordnet oder von ihm eingeschlossen; die Gegenstände sind nicht Theile des Begriffs; ihre Summe bildet den Begriff nicht, sondern nur die Einheit, das Uebereinstimmende der Merkmale der unter den Begriff gehörigen Vorstellungen. Bei der Zahl aber ist es anders, gerade so, wie bei der Zeit. Die zehn Einheiten z. B., welche die Zahl zehn ausmachen, sind Theile der ganzen Zahl zehn, so daß die Summe dieser zehn Zahleneinheiten = zehn ist. Man hat also nur eine Anschauung, aber keinen Begriff. Zehn Gegenstände, die wahrgenommen werden, wenn man von ihrer Qualität oder ihrem Inhalte, wodurch sie eben Begriffe werden können, abstrahirt, werden zehn Zahleneinheiten, ein abstrahirtes Quantum ohne Qualität, also kein Begriff; sondern eine Beziehung, ein Verhältniß, in welchem die Gegenstände gedacht werden, deren Einwirken Vorstellungen und dadurch Begriffe veranlaßt.

Scharfsinnig ist die Untersuchung über die Begriffsklassen, so wie überhaupt das Verhältniß der Sprache zum Denken der anziehendere Theil der vorliegenden Schrift ist (S. 42—45).

Die „logische Ausdrucksform eines Verhältnisses zwischen Begriffen" ist das Urtheil. Die „sprachliche oder gramma-

tische Ausdrucksform" desselben ist der Satz. Wenn S. 45 das Urtheil nur aus zwei Begriffen, dem des Subjects oder „des Gegenstandes" und dem des Prädikats oder dem Begriffe, welcher „den Inhalt der logischen Aussage bildet," bestehen soll; so ist zwar allerdings das Subject der Begriff, über welchen die Aussage ergeht, also der Gegenstand des Urtheils, das Prädicat der Begriff, der das enthält, was von dem Subjecte ausgesagt wird, also der Inhalt der Aussage. Immer sind aber damit die Bestandtheile des Urtheils nicht erschöpft. Es handelt sich gegenüber den beiden Begriffen des Subjects und Prädicats immer noch darum, ob der Aussageinhalt dem Gegenstande beigelegt oder abgesprochen wird. Es handelt sich also wesentlich beim Urtheile um die Verbindung oder Trennung des Subjects uud Prädicats. Deshalb ist sein dritter nothwendiger Bestandtheil, wie dies auch beim Satze, dem grammatischen Ausdruck des Urtheils, der Fall ist, die Copula, welche allerdings gegenüber dem Subjecte und Prädicate als der Materie des Urtheils nur dessen Form, aber dennoch nothwendiger Bestandtheil ist. Daher ist auch die Grundform aller Urtheile die bejahende oder verneinende Qualität der Urtheile. Das „Wesen" oder die Bedeutung der logischen Form des Urtheils kann nicht die „Gleichsetzung oder die Behauptung der Identität des Inhalts des einen Begriffs mit dem des andern" seyn; denn solches findet nur bei Urtheilen, welche Definitionen sind, statt, in denen die Gleichheit des Subjects und Prädicats ausgesprochen ist. In den weitaus meisten Fällen ist die Form anstatt der identischen die der Uebereinstimmung und Zusammengehörigkeit oder der Nichtübereinstimmung oder Nichtzusammengehörigkeit des Subjects und Prädicats.

Ganz richtig ist die Behauptung, daß im Urtheile alle diejenigen Beziehungen ihren Ausdruck finden, „die zwischen den Begriffen selbst obwalten." Nach den Arten der Beziehungen der Begriffe richtet sich „die Zahl der möglichen Arten oder Formen der Urtheile" (S. 47). Die Thätigkeit des Urtheils hat ihre Bestimmung in der Erkenntniß eines Begriffes." Wichtig

ist, was über den Zusammenhang der Urtheilsbildung mit der Satzbildung (S. 49—56) gesagt wird.

Die logische Theorie vom Urtheil führt zur Behandlung der sogenannten allgemeinen Kategorien des Denkens. Als die gemeinhin angenommenen werden Quantität, Qualität, Relation und Modalität genannt. In der Anwendung der Qualität auf die Urtheile werden, wie einst von Kant geschah, bejahende, verneinende und limitative oder beschränkende Urtheile unterschieden. Doch werden die letzteren in einem andern Sinne, als von Kant, genommen. Kant nennt die limitativen Urtheile auch unendliche. Es sind solche, in welchen die Negation nicht mit der Copula, sondern mit dem Prädicate verbunden ist. Solche Urtheile gehören aber entweder zu den affirmativen oder negativen, jenachdem die Verbindung des Subjects mit dem negativen Prädicat bejaht oder verneint wird. Die Bejahung oder Verneinung des Urtheils ist die Verbindung oder Trennung des Subjects oder Prädicats, und liegt also nicht im Prädicat, sondern in der Copula. Der Herr Verf. nimmt das limitative Urtheil in einem andern Sinne. Er drückt es durch die Formel aus: A ist und ist nicht B. Es ist aber klar, daß A nicht zugleich B seyn und nicht seyn kann, sondern daß es entweder B seyn oder nicht seyn muß nach dem Princip vom ausgeschlossenen Dritten. Es ist daher eine Erklärung dieser Formel nothwendig, welche S. 57 also gegeben wird: A ist und ist nicht B, jenachdem entweder das Stattfinden oder das Nichtstattfinden einer gewissen Beziehung oder endlich unter einer gewissen Begrenzung Beides zugleich von einem Begriffe ausgesagt werden soll. Allein das Stattfinden der Beziehung ist ja eben Bejahung, das Nichtstattfinden derselben Verneinung. Die gewisse Begrenzung, weil sonst eine gleichzeitige Bejahung und Verneinung desselben Gegenstandes unmöglich wäre, drückt kein qualitatives, sondern ein relatives, hypothetisches Verhältniß oder ein disjunctives, trennendes aus. In der Qualität kann es nur Bejahung und Verneinung geben, beide schließen sich aus, ein Drittes giebt es nicht, und eine solche zum Dritten führende Theorie

widerspricht dem mathematisch nothwendigen Denkprincip vom auszuschließenden Dritten. — Statt der Kant'schen Relation wird der Ausdruck: Relativität gebraucht, und nach ihr werden anstatt der von Kant angenommenen kategorischen, hypothetischen und disjunctiven Urtheile die distributiven, partitiven und disjunctiven unterschieden. Was über die analytischen und synthetischen Urtheile mit Hinweisung auf die Kant'sche Unterscheidung gesagt wird (S. 59 und 60), ist durchaus richtig. Daß aber die Kategorien die „reine Theorie von den formalen Beziehungen der Begriffe“ (S. 58) „in einer unnöthigen Weise compliciren und nach ihrem wahren Charakter verunstalten,“ ist eine Ansicht, welche Refer. nicht mit dem Herrn Verf. theilt. Die Kategorienlehre bildet in der Aristotelischen, Kant'schen und Hegel'schen Philosophie die Grundlage, und wenn man auch weder der einen noch der andern Ansicht unbedingt beistimmen kann, so wird man doch die Förderung der Anschauung der Welt und unseres Begriffssystems durch die Kategorienlehre gewiß nicht läugnen können, und immer wird das Streben der Philosophie bleiben und in ihrem Wesen und Ziele begründet seyn, die Begriffe, die man bilden kann, auf gewisse alles Begriffliche und Seyende umfassende allgemeine Ur- oder Stammbegriffe des Seyns und Denkens zurückzuführen.

Die Ableitung eines neuen Urtheils aus gegebenen „geschieht in der Form des Schlusses.“ Es stützt sich der Schluß auf den Satz, daß zwei Begriffe, die einem dritten gleich sind, sich selbst gleich seyn müssen. Die Urtheile, wie die Schlüsse, sind auf die Begriffe zurückzuführen. „Der ganze Schwerpunkt der Theorie des Denkens liegt ausschließend in dem ersten Theile derselben, der Lehre von den Begriffen und deren allgemeinen Beziehungen, aus welcher sich dann der ganze weitere Apparat der Denkformen als eine selbstverständliche Folgerung ergiebt“ (S. 62).

Das geordnete Denken ist entweder ein syllogistisches oder dialektisches (S. 62 u. 63).

Das Denkgesetz ist die „allgemeine und nothwendige Form

des Wissens." Der Inhalt oder Stoff des letzteren ist ein mannigfaltiger, die Form ist eine „einfache, durch die Natur und das Princip des Denkens bedingte." Die Auffindung des wissenschaftlichen Begriffs ist „Ziel" und „Aufgabe" der Philosophie. Dieser wird aber nur aus der „Natur und dem Wesen des Denkvermögens" abgeleitet. Es wird das „logische," „philosophische," „dialectische" und „speculative" Denken unterschieden (S. 65). Die Unterschiede werden angegeben und als Beispiel des rein logischen die Mathematik, des philosophischen Schillers dreißigjähriger Krieg, des dialektischen die Sophisten, des speculativen Jacob Böhme angeführt. In der reinen oder systematischen Philosophie sollen diese Arten des Denkens alle geeinigt seyn. Das „logische Denken" wird erkannt „an der strengen und widerspruchslos geordneten Aufeinanderfolge aller seiner einzelnen begrifflichen Momente," das „philosophische" an der übersichtlichen Beherrschung und durchsichtigen Gruppirung der ganzen Theile und Verhältnisse eines Stoffes," das „dialektische" daran, „daß man allen einzelnen begrifflichen Momenten des Stoffes nach ihrer wechselseitigen Begrenzung ihr Recht widerfahren läßt," das „speculative" an der schöpferischen Bildung eines eigenen selbständigen innern Gedankeninhaltes." (S. 65). Refer. gesteht, daß er sich mit dieser Unterscheidung eines vierfachen Denkens, des logischen, philosophischen, dialektischen und speculativen nicht befreunden kann. Die Kennzeichen, welche zum Unterschiede dieser Denkarten angegeben werden, sind nicht von einander getrennt oder wesentlich unterschieden. Sie finden sich in dem einen wie in dem andern Denken. Die „strenge und widerspruchslos geordnete Aufeinanderfolge aller einzelnen begrifflichen Momente," welche das Wesen des logischen Denkens ausmachen soll, muß sich immer auch nothwendig als „übersichtliche Beherrschung und durchsichtige Gruppirung der ganzen Theile und Verhältnisse des Stoffes," also als „philosophisches Denken" äußern. Ein solches Denken läßt aber auch „allen einzelnen begrifflichen Momenten des Stoffes nach ihrer wechselseitigen Beziehung ihr Recht widerfahren," ist also ein „dialektisches." Das logische Denken ist

also immer auch ein philosophisches und nach dem von dem Herrn Verf. angedeuteten Sinne ein dialektisches. Die „schöpferische Bildung eines eigenen innern Gedankeninhaltes“ kann aber das eigentliche Element der Speculation oder des „speculativen Denkens“ nicht ausmachen, weil sonst mechanische Erfindungen, Entdeckungen in der Naturwissenschaft, vor Allem aber die schönen Künste, besonders die Dichtkunst, unter die Kategorie des speculativen Denkens gehörten. Die Mathematik kann nach den von dem Herrn Verf. gegebenen Kennzeichen der Denkarten nicht als Beispiel für das rein logische Denken gelten, weil sich in ihr auch eine „übersichtliche Beherrschung und durchsichtige Gruppirung der Theile des Stoffes“ und eine genaue Schätzung „aller begrifflichen Momente des Stoffes nach ihrer wechselseitigen Beziehung,“ ja sogar „die schöpferische Bildung eines eigenen selbständigen innern Gedankeninhaltes“ zeigt. Der dreißigjährige Krieg Schillers kann in der angenommenen Bedeutung nicht als ausschließend „philosophisches Denken“ bezeichnet werden. Es ist ja nach den Kennzeichen des Herrn Verf. selbst ein logisches, weil es eine „strenge und widerspruchslose Aufeinanderfolge aller einzelnen begrifflichen Momente“ giebt, ja es ist „dialektisch,“ weil die „begrifflichen Momente“ nach ihrer „Begrenzung“ gewürdigt werden, sogar speculativ, weil es einem eigenen innern Gedankeninhalt selbständig bildet. Können die Sophisten als Beispiel des wahren „dialektischen“ Denkens genannt werden? Kann man von ihnen sagen, daß sie „allen einzelnen begrifflichen Momenten des Stoffes nach ihrer wechselseitigen Begrenzung ihr Recht widerfahren lassen?“ Dies ist wohl eher bei Sokrates und Plato der Fall. — Die wissenschaftliche Auffassung der Philosophie wird mit Recht als eine „historische“ bezeichnet. Die „Gedankenmäßigkeit des Seyns“ ist die erste Voraussetzung aller wissenschaftlichen Erkenntniß.

Alles Wissen des Menschen hat seine Schranke. Ganz richtig wird die Erkenntniß der Dinge als eine „relative,“ „nicht als eine absolute“ betrachtet (S. 66).

Der Herr Verf. glaubt, daß „die Zeit der Systeme vorüber

sey," wenn man nämlich unter einem Systeme „eine bestimmte Auffassungsformel der Welt und des Lebens" verstehe (S. 67). An die Stelle der Systeme soll eine „durchgreifende philosophische oder geistig begriffsmäßige Gestaltung des Inhaltes der Wissenschaft" treten. Allein so gewiß immer und zu jeder Zeit philosophische Schulen waren, so gewiß werden auch immer Systeme seyn, unter denen die Philosophie aufgefaßt und dargestellt wird. In der Philosophie ist eine subjective bestimmte Auffassung der Welt und des Lebens. Eine solche geht, wenn sie philosophisch ist, von einem Princip, einem als gewiß angenommenen Standpunkte aus, von welchem in organischer oder logischer Verbindung alle anderen die Weltanschauung bildenden Sätze abfolgen. Philosophie ohne System wäre Wissenschaft ohne Form, eine formlose Wissenschaft aber ist undenkbar. Allerdings dauert die Philosophie als das Streben des Geistes an sich nach der Erkenntniß des Wesens der Dinge, während die einzelne subjective, zu einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten Raume stattfindende Auffassung derselben vergeht; aber immer bleibt die Philosophie in subjectiven Formen und wird sich immer nur in der subjectiven Form von Systemen entwickeln. Alle Subjecte bilden die Menschheit, und Subjecte sind es, welche die Philosophie auffassen und darstellen müssen und nicht anders als in Form von Systemen zur Erkenntniß bringen können. Auch eine „durchgreifende philosophische oder geistig begriffsmäßige Gestaltung des Inhaltes der Wissenschaft" kann nicht anders, als in der Form des Systems stattfinden, ist keine absolute, sondern relative, von Subjecten und subjectiver Auffassung ausgehend und von Subjecten subjectiv dargestellt. Der Herr Verf. spricht sich gegen eine „bestimmte oberste und entscheidende Formel für die Auffassung des Wesens" aus (S. 69). Ein philosophisches Wissen kann aber nie ein „bestimmtes oberstes und entscheidendes" Princip entbehren, weil ohne dieses jede Construction unmöglich ist, und alle Entwickelung die Ableitung im nothwendigen Causalnexus verbundener Sätze aus einem in und durch sich selbst gewissen Satze, dem Anfangssatze der Wissenschaft, seyn

muß. Wenn man das Princip Formel nennt, so ist ohne eine solche Formel weder ein System noch eine Wissenschaft möglich.

Mit Recht wird die Wichtigkeit der Philosophie der Geschichte gegenüber der Philosophie der Natur hervorgehoben. Als „der eigenthümliche und besondere Stoff alles rein philosophischen Wissens" (S. 70) wird angedeutet, „den Menschen nach seinem ganzen Verhältnisse zur Welt oder den das Leben seiner Seele ausmachenden Inhalt des Denkens, Fühlens und Wollens als objectiven und aus dem Anschluß an das äußere Daseyn entspringenden zu begreifen." Die materielle Logik Hegel's wird „ein roher Versuch" genannt, das Gebiet des allgemeinen und objectiv logischen Inhalts der Seele wissenschaftlich zu bearbeiten. Die ganze objective Ideenwelt dieses Philosophen ist ein „bloßes abstractes Luftgebilde über der Welt der wirklichen Dinge." Ob es, wie der Herr Verf. meint, die Aufgabe der künftigen Logik ist, „die Welt der objectiven Begriffe und Ideen zu umfassen und gründlich zu bearbeiten," also sich wieder als objective oder materielle Logik zu gestalten, ob die „Untersuchung der bloßen Form des Denkens" eine „trockene" und „unfruchtbare" ist, die Logik also streng genommen wieder auf dem Hegel'schen Wege fortarbeiten sollte, muß mit Recht von demjenigen bezweifelt werden, welcher in der Logik eine andere Wissenschaft als Metaphysik erblickt. Was der Herr Verf. mit Recht gegen die Behandlung der Logik durch Hegel vorgebracht hat, muß nicht nur auf die Hegel'sche, sondern auf jede die Form des Denkens bei Seite schiebende, objective oder materielle Logik bezogen werden.

K. A. v. Reichlin-Meldegg.

Seyn und Sollen. Abriß einer philosophischen Einleitung in das Sitten- und Rechtsgesetz, von Arnold Kitz. Frankfurt a. M. Joh. Chr. Hermann'sche Buchhandlung, Moritz Diesterweg. 1864. IV. und 123 S. gr. 8.

Der Hr. Verf. ist praktischer Jurist. Er stellt darum diese seine vorliegende Abhandlung unter die Kategorie der „philo-

sophischen Allotria.“ Er nennt sich „Dilettant.“ Er ist bei den Lesern schon im Voraus auf ein „bedeutendes Schütteln des Kopfes“ gefaßt. Um so angenehmer wird man beim Durchlesen der Arbeit enttäuscht. Sie zeugt nicht nur für die juristische, sondern auch für die philosophische Sachkenntniß des Hrn. Verf., und selbst, wenn man ihr in den aufgestellten Untersuchungen und Ergebnissen nicht beistimmen kann, so wird man doch gestehen müssen, daß die Schrift mit Verstand und Geist geschrieben ist, mit philosophischer Methode zu Werke geht, manche treffende Bemerkungen macht und mit einer Auswahl von sinnvollen Beispielen ihren Gegenstand beleuchtet. So sehr und so gerne aber auch dieses Refer. anerkennt, so wird er doch vielfach im Laufe der Beurtheilung Gelegenheit finden, eine von dem Hrn. Verf. abweichende Ansicht geltend machen zu müssen.

Der eigentlichen Abhandlung geht eine „für Juristen geschriebene Einleitung (S. 1—15) voraus. Sie handelt von der historischen Rechtsschule und ihrer „Naturwüchsigkeit“ des Rechtes.

Recht und staatliche Ordnung haben „nur in dem ethischen Boden ihre feste Unterlage.“ Zudem giebt das Moralgesetz, wie schon Kant andeutete, „den höchsten Zielen aller Philosophie: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit den alleinigen wirklichen Halt.“ Doch, so richtig dieses ist, möchte Refer. dem Hrn. Verf. nicht beistimmen, wenn sich dieser auf Schopenhauers Grundprobleme berufend, behauptet, daß „die Ethik, seit Sokrates sie begründet, doch noch ihren ersten Grundsatz zu suchen habe.“ So verschieden auch die Principien der theoretischen Philosophie sind und zu so negativen und sich widersprechenden Resultaten sie führte, so sind doch beinahe alle Moralprincipien nur verschiedene Formen und Auffassungsweisen eines und desselben Grundprincips, und selbst der Materialismus ist bei seinen bedeutendsten Vertretern im praktischen Theile besser als sein Ruf, wie die vielen wahrhaft sittlichen Grundsätze beweisen, die in dem Système de la nature enthalten sind. Leute, wie Lamettrie, sind nur Ausnahmen von der Regel.

Die Juristen sollten sich „nicht so gleichgültig gegen die Fundamentirung ihres Wissens halten", während „die offenbarungsgläubigsten Theologen philosophische Begründungen niemals ganz in den Wind schlagen." Der historischen Schule ist das Recht „das naturwüchsige Produkt des Volkswillens." Diese „Naturwüchsigkeit" ist ihr Princip, die Philosophie ist der historischen Rechtsschule „ein indifferentes Feld." Das Recht war ihr ein „Erzeugniß des Volksgeistes, der die Kraft dazu nicht aus der Philosophie, sondern aus der natürlichen Physiologie „des realen staatlichen Lebens schöpft." Die „Reaction" auf dem Felde der Philosophie durch „Schelling" und „Hegel" trug dazu bei, der „Savigny'schen Naturwüchsigkeit" den Platz „im juristischen Gemeingefühle zu sichern", ohne daß sich deshalb die Schule „viel aus der Philosophie machte." Auch mit dem Zurückführen des Rechtes auf „den Willen oder Rathschluß Gottes" wird kein philosophisches Princip gewonnen, da solches erst als Princip von der Philosophie abgeleitet werden müßte. Entweder ist dieser „Volksgeist", auf welchen als „naturwüchsig" sich die historische Schule beruft „eine außer den freien und vernünftigen Einzelwillen existente Macht", oder er ist „das Product der Denkthätigkeit und der Freiheit dieser Einzelwillen." Im ersten Falle ist der Rechtsstoff ein vom „freien Willen unabhängiges Erzeugniß der Natur." Die Wissenschaft hat dann nur die Aufgabe, das gegebene Recht in seinen Entwicklungsstadien richtig aufzufassen und „die gewonnenen Resultate fortlaufend zu registriren." Wissenschaft und Gesetzgebung können dann nicht neben dem Volksgeiste als Rechtsquellen gelten. Im zweiten Falle kann von einer Naturwüchsigkeit keine Rede seyn; denn wenn das Recht ein Product der Denkthätigkeit und Freiheit der Einzelwesen ist, so muß auch wieder durch das Denken, also vermittelst der Philosophie der letzte Grund des Rechtes aufgefunden werden. Der erste Fall ist eben der Fall der historischen Schule. Allein immer bleibt der Geist, der Wille des Volkes nur ein abgezogener Begriff, der erst durch den Geist, den Willen der Einzelnen seine Bedeutung und sein

Wesen erhält. Recht und politische Verfassung haben sich gewiß anfangs im Volke ohne philosophische Reflexion gebildet, erst hintennach kamen Rechtsregeln und Rechtswissenschaft. Das jetzt geltende Recht wird erst durch die Einsicht in das vergangene Recht und seine allmählige Entwickelung klar. Hierin ist die historische Schule in ihrem Rechte; deshalb ist aber das Recht nicht „naturwüchsig"; es erzeugt sich nicht, wie ein „Naturorganismus", sondern liegt im Wesen „der sittlichen Nothwendigkeit", welche „nur auf den mit Freiheit sie anerkennenden menschlichen Willen und durch diesen zu wirken vermag." Aus dem „sittlichen Willen emanirt das Recht." Wenn man nach den letzten Gründen der Wissenschaften forscht, so muß man nach den Erkenntnißmitteln und dem Erkennen forschen, auf welchem Wege man allein zur letzten Begründung gelangen kann.

Darum wird der Anfang mit dem erkenntnißtheoretischen Theile (S. 16—35) gemacht. Es soll hier untersucht werden, was wir unter Erkennen zu verstehen haben, wie dasselbe überhaupt gedacht werden könne, von welcher Art die Verbindung sey, welche der zu erkennende Gegenstand mit der erkennenden Potenz einzugehen habe, um eine Erkenntniß hervorzubringen. Wenn wir erkennen, unterscheiden wir uns und das Andere, den Gegenstand unseres Erkennens, Subject und Object. Der Hr. Verf. will jedoch „die zwischen uns und dem Andern für unser Erkennen bestehende Schranke aufheben." Wir sind zu diesem Aufheben „vermöge der in unserm Denken liegenden vorstellenden Kraft im Stande" und deshalb „versuchsweise" dazu berechtigt. Mit diesem Aufheben der Schranke haben wir „uns und das Uebrige", also „Alles." Dieses Alles, „die sämmtlichen Substanzen und Thätigkeiten" können wir nicht als „so viele besondere Wesenheiten" uns denken, sondern „nur im wechselseitigen Zusammenhange als ein in Einheit verbundenes Ganzes." Das Ganze der Wirklichkeiten ist das „Eine", hier erscheint das Erkennen als das „Andere." Worin liegt die Einheit beider? Das Erkennen als „thätige Potenz gedacht, ist wieder ein Wirkliches." Hier hört der Gegensatz auf. Das

„Wirkliche" oder „das zu erkennende Object" „begreift das Erkennen mit in sich." Das Wirkliche aber ist „Alles;" dieses Alles kann aber nur als ein „in Einheit verbundenes Ganzes" aufgefaßt werden. Man kann also auch das Erkennen als „eine Potenz einer Partie des Wirklichen nicht von diesem losgelöst denken." Da „das Wirkliche der Gegenstand des Erkennens" ist, so kann sich letzteres „nicht auf einen Theil, sondern nur auf das Ganze" beziehen. Auf das Wirkliche muß sich das Erkennen beziehen, weil der Gegenstand nirgend anders herkommen kann, als aus dem Wirklichen. „Das ganze und Eine Wirkliche erkennt daher sich selbst in dieser Ganzheit und Einheit und wird so erst zur Wahrheit" (S. 18). Das Wesen dieses Einen und Ganzen zeigt sich „in der Wirkung oder Beziehung auf ein Anderes, welches es selbst ist, auf sein eigenes Erkennen." Das Erkennen „tritt aus sich heraus in sein Anderes und bleibt doch bei sich." Das Erkennende ist mit dem Andern „identisch"; das Erkennende ist „Gott", das Andere „als mit ihm nicht identisch aufgefaßt", die „Welt." Die „vollständige Intussusception der Erkenntniß und ihres Gegenstandes kann nur als Identität beider, Gottes und der Welt, gedacht und vollzogen werden" (S. 19). Erkennen ist „nicht ein Anderes, sondern sich selbst wissen." Auch „das besondere Erkennen ist „als erkennende Potenz dem Ganzen angehörig." Das Ganze ist daher „der Träger des Erkennens" (S. 20). Da das Besondere, die Potenz des Erkennens, zum Ganzen gehört; so muß, wenn das „minus", das besondere Erkennen, sich selbst erkennt, auch das „majus", zu welchem das minus gehört, erkennen, also „das Ganze sich selbst erkennen." „Das menschliche Erkennen muß also, was es erkennt, zugleich seyn, und was es ist, muß es erkennen. Ist das Ich die erkennende Potenz, so muß das Ich auch den Inhalt seiner Erkenntniß ausmachen." Das Ding an sich ist aber „das reale Ganze", von dessen „Einheit das Ich als besonderes und nur relativ-selbstständiges mit beherrscht wird."

Der Hr. Verf. unterscheidet zuerst mit Kant als die bei-

den Erkenntnißwurzeln „die Sinnlichkeit“ und den „Verstand.“ Jene äußert sich als Empfinden, dieser als Denken. Nach Kant ist die „Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben afficirt werden, Empfindung. Die Sinnlichkeit oder Receptivität ist die Fähigkeit, Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen.“ Die „Gegenstände sind uns durch die Sinnlichkeit gegeben.“ Es wird an Kant getadelt, daß er es gleich bei der Bestimmung der Empfindung mit einem „Gegenstande als der wirkenden Ursache des Empfindens“ zu thun hat. Er sollte das Empfinden „als einen thatsächlichen Hergang“ für uns „durch sich selbst“ erkennbar darstellen. Er nennt es eine „bloße Voraussetzung Kants“, daß „zum Empfinden ein von ihm verschiedener Gegenstand gehöre“ (S. 24). Wenn die Empfindung und der Gegenstand aber verschieden sind, wird nun gefragt, wie soll man „mittelst der Empfindung des Gegenstandes habhaft werden?“ Indem der Hr. Verf. auf den Kant'schen Unterschied von Form und Stoff des sinnlichen Erkennens aufmerksam macht, meint er, daß wir uns durch „Kant über einen von unserer Empfindung verschiedenen Gegenstand nicht vergewissern.“ Es ist hiernach „in der That der Gegenstand der Empfindung die Empfindung.“ Der Gegenstand bezeichnet nur die „Verschiedenheit der Empfindungen.“ Etwas vom Empfinden Verschiedenes, was nicht „zur Empfindung gehört, sondern nur diese hervorbringt, kann ich nicht empfinden.“ Man kann „das Fühlen nur durch Fühlen, das Denken nur durch Denken erkennen“ (S. 27). Das Ich ist die Einheit des Fühlens und Denkens. Praktisch ist dieses Ich der Wille. Das Individuum wird nur „durch die Sphäre des Gefühls“ bestimmt (S. 29). Die ganze Wissenschaft besteht sonach „in meinem Denken, Fühlen und Wollen.“ Da dieses „Fühlen und Denken ich selbst bin, so komme ich so aus meinem Ich, aus mir selbst nicht heraus.“ „Ich bin in diesem Umfang meines Ichs meine Wahrheit; aber ein Anderes, als in diesem Ich liegt, als dieses Ich in diesem seinem Be=

reiche ist, kann ich nicht erkennen.“ Wir wissen zwar, daß es „außer uns Dinge giebt, weil sich mit dem Bewußtseyn unserer Unselbstständigkeit und Beschränktheit die Annahme, daß wir das die Welt ausfüllende Eine und Ganze ausmachen, in einem Gedanken nicht vereinigen läßt“ (S. 31). Sinnlichkeit und Verstand führen uns nicht zu dieser Gewißheit. Nur das „Sollen“ ist es, das diese Gewißheit giebt, weil es sich auf ein „Handeln und dieses auf die Dinge bezieht, wie sie mir erscheinen“, und es das „Sollen“ als „Wahrheit“ nicht auf die Dinge als eine hinsichtlich ihrer Realität erscheinende „Täuschung“ absehen kann. Das der praktischen Philosophie angehörige „Sollen“ bildet die einzig zuverlässige Brücke zur „objectiven Gültigkeit der Aussprüche unseres erfahrungsmäßigen Bewußtseyns“ (S. 32 u. 33). Wie und aus welchen Quellen dieses Sollen abgeleitet wird, ist Gegenstand einer späteren Untersuchung.

Schon im Vorworte deutet der Hr. Verf. an, daß „das bedeutende Schütteln des Kopfes“ von Seite der Kritiker sich besonders auf diesen (den erkenntnißtheoretischen) Theil seiner Abhandlung beziehen werde. Er nennt denselben „etwas kühn gehalten und in seiner Kürze vielleicht zu viel auf guten Willen für das Verständniß berechnet.“ Wir können hier an den Spruch erinnern: quì s'excuse, s'accuse. Bei „allem guten Willen“ muß man die Dinge eben nehmen, wie sie vorliegen und kann sie auch darnach nur beurtheilen. Man darf unmöglich auf einer Seite etwas sagen und auf der andern wieder verneinen. Durch dieses Gesagt und Verneint haben, kann der Leser bei dem besten Willen nicht zum klaren Verständniß kommen. Allerdings unterscheiden wir beim Erkennen Subject und Object; aber, sobald wir die Schranke zwischen beiden aufheben, wie der Hr. Verf. will, so hört auch unser Erkennen auf; denn es giebt kein Erkennen ohne Gegenstand und den Gegenstand kann man nur dadurch erkennen, daß man ein Erkennendes ist, also das Erkannte als Gegenstand von sich unterscheidet. Der Unterschied aber ist die Schranke für beides, Erkennendes und Er-

kanntes. Denn das Erkennende, indem es den Gegenstand erkennt, weiß nicht nur, daß der Gegenstand ein Anderes als das Erkennende ist, sondern das Erkennen müßte ipso facto aufhören, sobald beide dasselbe wären. Man wende nicht ein, daß das Erkennende Subject und Object seyn und die Identität beider als Ich erkennen kann. Dieses ist nur in einem Falle des Erkennens, in dem Selbstbewußtseyn so. Sobald aber das Ich das Ding, die Welt erkennen soll, weiß es, daß diese nicht das Ich, sondern das Nichtich, nicht erkennend, sondern erkannt, nicht Subject, sondern Object ist. Hier ist das Andere des Erkennenden nicht mit dem Erkennenden identisch, sondern das Ich wird und ist nur dadurch Ich, daß es erkennt, daß es eben das Nichtich nicht ist, daß es das von sich trennt oder unterscheidet von dem, was es nicht ist. Ein solches Nichtich ist aber das äußere Object, das Ding, die Welt. Wir können diese Schranke zwischen Subject und Object nicht aufheben; denn wir müßten aufhören, erkennende Subjecte zu seyn, also das zu seyn, was wir sind. Wir kennen kein anderes Denken als das des Subjects, welches sich vom Objecte unterscheidet. Sagt doch der Hr. Verf. selbst, daß wir bei einem solchen „versuchsweisen" Aufheben „uns und das Uebrige, also Alles" haben. Liegt nicht schon hierin der unaufhebbare Unterschied? Wir haben uns und das Uebrige. Das Uebrige ist also etwas Anderes, als wir selbst; es bleibt von uns als das Uebrige unterschieden. Das Alles ist eben dann Subject und Object. Subject und Object sind aber nicht identisch; denn es giebt sehr viele Objecte im All, welche nie Subjecte werden können, also schon hierin ihren wesentlichen Unterschied vom Subjecte zeigen. Das ganze unorganische und das organische Reich der Pflanzen, ja selbst der Thiere ist dem Erkennen Object, aber kein erkennendes Subject. Der Hr. Verf. sucht nun „uns" und das „Uebrige" dadurch zu identificiren, daß wir die „sämmtlichen Substanzen und Thätigkeiten" nicht als eben so viele „Wesenheiten", sondern nur im „wechselseitigen Zusammenhange als ein in Einheit verbundenes Ganzes denken können."

Das „Ganze der Wirklichkeiten" ist das „Eine." Allein wir haben Empfindungen und Vorstellungen von Einzelnem, und wenn wir auch Begriffe bilden, so beziehen sich diese Begriffe als das Allgemeine wie auf eine bestimmte Schablone. Auch das Einzelne ist ein Ganzes. Auch das Einzelne ist eine bestimmte Vielheit von Theilen in einer bestimmten, ein Ganzes bildenden Einheit. Wir denken die Dinge allerdings als Einzelwesen, wenn wir sie auch, um sie zu verstehen, auf einen Begriff, aber immer nur einen bestimmten Begriff des Einzelwesens zurückführen; allerdings denken wir also die besonderen Substanzen und Thätigkeiten als besondere Wesenheiten und nicht im Zusammenhange mit dem Ganzen, das wir Welt nennen; denn diesen Zusammenhang sind wir vollständig zu erkennen nicht im Stande. Der Mensch ist nur „für den Theil", nicht für das „Ganze" da. Aber, wenn wir unter diesem Ganzen auch nicht die Welt an sich, wie wir sie in ihrem Wesen nicht begreifen können, verstehen, sondern nur das, was wir die Wirklichkeit nennen, wozu wir auch uns rechnen, so bleibt doch immer die alte Schwierigkeit. Die Wirklichkeit bleibt dann das Object, wir sind ihr gegenüber Subject. Die Schwierigkeit soll dadurch beseitigt werden, daß „das Wirkliche" oder „das zu erkennende Object" das „Erkennen, welches, als thätige Potenz gedacht, wieder ein Wirkliches ist, mit in sich begreift." Allein die Potenz ist eine Fähigkeit, eine Möglichkeit, aber nicht das Seyn, die Wirklichkeit selbst. Die Erkenntnißpotenz ist noch nicht das Wirkliche, erst das Erkennen ist dieses. Nicht die Potenz ist thätig, sondern das Erkennende, welchem die Erkenntnißfähigkeit zukommt, also das Subject erkennt. Wir haben die Wirklichkeit noch nicht als das Ganze und Eine, wenn wir uns zu dem, was wir Object als das Andere von uns nennen, auch die thätigen Erkenntnißpotenzen hinzudenken. Denn wir sind noch mehr, als thätige Erkenntnißpotenzen, wir sind mit Erkenntnißpotenzen begabte Einzelwesen oder Geister. So bleibt immer der nicht ganz aufzuhebende Unterschied von Subject und Object im Erkennen. Die Identität von Subject und

Object kann also nur da gedacht werden, wo das Subject sich zum Object macht, d. h. wenn das Subject sich selbst erkennt. Das Subject erkennt sich aber nur durch die Schranke, welche seine Thätigkeit auf sich selbst zurückweist und dadurch zum Unterschiede vom Andern führt. Indem das Ich erkennt, weiß es, daß es ein Ich, also ein sich selbst Wissendes, sich von allem Nichtich Unterscheidendes ist. Das Ich ist nicht alles Wirkliche, sondern nur ein Theil, wie der Hr. Verf. selbst einmal sagt, „eine Partie des Wirklichen." So erkennt sich nicht das Ganze oder das All, sondern das Erkennen findet nur dadurch statt, das Theile im All oder Ganzen, dem Wirklichen, sich als Theile des Ganzen oder Wirklichen erkennen, sich als Subjecte dem Ganzen als Object entgegensetzen, ja nicht einmal eigentlich dem Ganzen, sondern einem kleinen, den beschränkten Sinnen erkennbaren Theile dessen, was wir Nichtich nennen, gegenüber denken. Die eigentliche „Ganzheit" kann für individuelle Menschen — und das sind und bleiben wir immer, nie zur vollen „Wahrheit" werden. Daß das „All, Ganze, Wirkliche, Eine sich selbst erkennt, indem wir uns erkennen, daß eigentlich nur jenes sich bei unserem eigenen Erkennen erkennt, müssen wir daher bezweifeln. Das Eine ist nicht das „Einerlei" oder das „Identische" dessen, was wir Subject und Object des Wirklichen nennen; das Wirkliche ist eine Vielheit in der Einheit; es ist verschieden und immerdar in neuen verschiedenen Erscheinungen. Aber diese Vielheit ist kein Chaos; sie ist ebensowenig die Einheit; aber sie ist eine bestimmte geordnete Vielheit durch die Einheit, die in ihr thätig ist, Gott. Die Identität des Subjects und Objects findet sich also nur im Selbstbewußtseyn; deshalb ist aber nicht das Ganze die Identität von Subject und Object; eine solche ist nicht in der Vielheit, die auch zum Ganzen und Wirklichen gehört, sondern nur in der Einheit, sey diese Einheit nur eine Einheit des Einzelwesens oder die Einheit in der unendlichen Vielheit des Alls. — Mit Unrecht wird in Kant's Lehre seine Ansicht von der Empfindung getadelt. Man kann das Fühlen nicht durch das Fühlen kennen

lernen; sondern man muß zu seiner Erkenntniß das Denken zu Hülfe nehmen, weil ohne Denken nichts erkannt wird. So lange nur Fühlen da ist, habe ich es nicht erkannt. Im Erkennen aber finde ich, daß das Fühlen eine Wirkung, ein Afficirt-werden ist, und ohne eine Ursache, ein Afficiren nicht da seyn kann. Diese Ursache, dieses Afficirende ist der Gegenstand. Ich kann daher nicht über das Fühlen denken, dasselbe begreifen ohne Voraussetzung des Gegenstandes. Die Sinnlichkeit ist daher wirklich, wie Kant sagt, die Fähigkeit, Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen. Erkennen können wir das Empfinden nur in der Weise, wie es statt findet. Wir finden aber nicht, daß „es ein thatsächlicher Hergang durch sich selbst ist." Die Empfindung entsteht nicht durch sich selbst, sondern von einer Einwirkung von Außen oder Innen auf die die Empfindung vermittelnde Nevensubstanz. Der Gegenstand der Empfindung soll „die Empfindung" selbst seyn und so soll uns das die Empfindung veranlassende Object hinwegräsonirt werden. Die Empfindung ist ein Eindruck und ein Eindruck, der meine Lebensstimmung in unendlich verschiedenen Abstufungen entweder vermehrt, hebt, erweitert (Lust), oder vermindert, senkt, zusammenzieht (Unlust). Eine solche ist aber ohne das, was den Eindruck macht, durchaus nicht möglich. Der Gegenstand bezeichnet also nicht „die Verschiedenheit der Empfindung," sondern die Verschiedenheit der Empfindung wird durch die Verschiedenheit der einwirkenden Gegenstände veranlaßt. „Etwas vom Empfinden Verschiedenes, was nicht zur Empfindung gehört" soll man nicht empfinden können? Ich fühle aber doch die von einem Gegenstande kommende Lust, und werde durch das Begehren zu ihm hingetrieben und durch die Unlust von ihm abgestoßen. Lust und Unlust aber sind auf die Einwirkung eines Objectes bezogene Empfindung. Man soll „das Fühlen durch Fühlen erkennen." Wie ist dieses möglich, da ja das Erkennen selbst kein Fühlen ist? Erkennen kann man das Fühlen wieder nur durch Erkennen und diese Erkenntniß des Fühlens ist unmöglich, ohne daß das Object, welches das Fühlen veranlaßt,

dazu gedacht wird. Im „Fühlen" soll die „Sphäre der Individualität" begründet seyn. Dies ist wiederum zu bestreiten. Denn es gibt eben so gut im Fühlen etwas, was allem Fühlen gemeinsam, ein Allgemeines ist. Die Individualität bezieht sich in gleicher Weise so gut auf das Denken wie auf das Fühlen. Im Gegentheile wird uns, daß wir Individuen sind, noch klarer und deutlicher durch das Denken, als durch das Fühlen, da jenes unmittelbar, dieses mittelbar zum Wissen führt. Als ein Einzel-ich, als ein von allen andern Ichen verschiedenes Ich erkenne ich mich nur durch das Selbstbewußtseyn, nie aber durch das Selbstgefühl, so lange es nur dieses bleibt. Die Empfindung des eigenen Daseyns hat auch das Thier, nie aber ein eigentliches Selbstbewußtseyn. Es ist keine Person, kein Ich. Man darf das Ich auch nicht als Einheit des „Denkens und Fühlens" auffassen; es ist nicht bloß „praktisch," sondern auch theoretisch das Wollen hinzuzufügen. Wenn der Herr Verf. behauptet, der „Charakter des Denkens sey, nichts Subjectives zu seyn," wenn man „ein Denken bloß als das seinige wisse, sehe es schlimm mit ihm aus," so ist dagegen geltend zu machen, daß das Denken die Thätigkeit des Denkenden, dieses Denkende aber ein Subject ist, und wenn es auch von sich oder einem Andern als Object betrachtet wird, doch Subject bleibt. Das Denken muß also immer ein Denken des Subjects bleiben, also ein subjectives Denken seyn. Denn wenn wir auch unser Denken als eine allgemeine Wahrheit, als ein objectives Denken betrachten, so ist es doch das subjective Denken, welches sich objectiv denkt, aber immer subjectiv bleibt. Sagt doch der Herr Verf. selbst: „Da dieses Fühlen und Denken ich selbst bin, so komme ich so aus meinem Ich, aus mir selbst nicht heraus." Nun aber ist das Ich nur dadurch ein Ich, daß es sich von allem dem, was das Ich nicht ist, also vom Nichtich trennt oder unterscheidet. Das Ich ist also kein allgemeines, sondern ein bestimmtes, individuelles, subjectives Ich. Ja es kann gar nicht Ich seyn, ohne subjectiv dem Objecte gegenüber gefaßt zu werden. Also kann das Ich „nicht aus der Sphäre seiner Subjectivität" heraus und folglich

bleibt sein Denken immer subjectiv. — Das „Sollen" soll uns die „Gewißheit" geben, daß es „Dinge außer uns gibt." Das Sollen bezieht sich aber nicht auf ein Anderes als wir, sondern auf uns selbst und auf das, was Gegenstand unseres Denkens und Fühlens ist, auf unsern Willen, der zum Handeln treibt. Aber eine solche Thätigkeit könnte auch auf irgendwelche innerhalb unserer Geistessphäre gedachte, nicht außerhalb unser vorhandene Dinge gehen. Die Gewißheit der äußern Welt also ist durch das „Sollen" nicht zu gewinnen, wohl aber durch das Bewußtseyn einer Aufnöthigung unserer Vorstellungen von Außen. Wenn auch unsere Vorstellungen nur innerlich sind, so unterscheide ich sie als diejenigen, die ich nicht gemacht habe und nicht gemacht haben kann, weil sie mir durch einen äußern Factor aufgezwungen sind, von jenen, die ich selber willkürlich zusammenfüge, trenne, unterdrücke und wieder hervorrufe, die ein Geschöpf meiner Einbildungskraft sind und denen ich keine äußere Realität beilegen kann. — Auf diesen erkenntnißtheoretischen Theil sucht der Herr Verf. das Sitten- und Rechtsgesetz zu begründen. Er beginnt mit der Thatsache des sittlichen Bewußtseyns (S. 35—44). Es ist das sich auf die Sittlichkeit beziehende Sollen, diese innere Nöthigung, welche der Herr Verf. nicht beweist, sondern als unmittelbar gewisse Thatsache unseres sittlichen Bewußtseyns voraussetzt, von welchem hier die Rede ist. Es wird gefragt: Läßt sich das Sollen mit Kant aus der reinen Vernunft schöpfen? (S. 44 —56). Viele der hier gegen Kant gemachten Bemerkungen sind ganz richtig. Aber wenn auch Kant die Ableitung des Moralgesetzes aus der Vernunft nicht gelang, wenn sein Moralprincip auch ein bloß formales und kein materielles war, so folgt daraus nicht, daß es aus der Vernunft nicht abgeleitet werden kann, man müßte denn Kant und die reine Vernunft als gleichbedeutend ansehen, was bei aller Verehrung für den Königsberger Philosophen gewiß nicht der Fall ist.

Das „Sollen" soll „weder aus der bloßen Vernunft, noch aus dem Seyn der Dinge, sondern aus einer tiefern Wurzel

entstammen" (S. 36). Weil Kant das Sittengesetz nicht nur als „das einzige Factum der reinen Vernunft erkennt, sondern es auch ein schlechterdings aus allen Datis der Sinnenwelt und dem ganzen Umfange unseres theoretischen Vernunftgebrauches unerklärliches Factum" nennt, bloß darum soll das Sittengesetz aus der Vernunft gar nicht abgeleitet werden können. Wir lesen S. 37: „Man wird uns also erlauben, hier nicht über Kant hinaus zu können, sondern in Bezug auf dieses „Factum" ihm gläubig uns anzuschließen." Wenn der Herr Verf. den Satz aufstellen will und er hat ihn aufgestellt, daß das Sittengesetz sich nicht aus der Vernunft ableiten lasse, so hätte er noch weiter gehen müssen, als sich in einem Punkte „gläubig an Kant anzuschließen," während er doch später durch dieses gläubige Anschließen ein ganz anderes, als das Kant'sche Resultat herausbringt. Das Kant'sche Princip der praktischen Vernunft oder das Moralgesetz ist allerdings nur ein formales und kein materielles: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne." Aber ist es sonach nicht doch ein Princip, das aus unserer auf den Willen und seinen Gegenstand, das Gute, sich beziehenden Vernunft abgeleitet werden kann? Und, wenn wir in diesem Moralgesetze vergebens nach seinem Inhalte fragen, folgt daraus, daß nicht aus der Vernunft ein anderes Moralgesetz abgeleitet werden kann? Der Herr Verf. macht später auf das christliche Moralprincip aufmerksam: Liebe den Nächsten, wie dich selbst. Allerdings hat dieses Princip zugleich einen Inhalt und einen wahrhaft sittlichen Inhalt. Soll denn dieses Princip nicht auch aus der Vernunft abgeleitet werden können? Die Vernunft hat es mit Ideen und Idealen zu thun und ist das sich auf diese beziehende Erkenntnißvermögen. Sie stellt für das Erkennen selbst das Ideal des Wahren, für das Gefühl des Schönen, für das Begehren des Guten auf. Sie unterscheidet das bedingt Gute oder Angenehme und Nützliche von dem Unbedingtguten, dem Sittlichguten, der Tugend. Ist es hier nicht die Vernunft, welche unsern Willen bestimmt, und welche für unserm Willen,

da das Gesetz von unserem Erkennen ausgeht und durch das Erkennen erst auf unser Wollen wirkt, das Moralgesetz aufstellt? Auch durch die kritische Behandlung der Schopenhauer'schen Philosophie (S. 56—65), wiewohl sie viele treffende Stellen enthält, wird der Herr Verf. nicht beweisen können, daß die Vernunft nicht die Grundlage unseres Moralgesetzes, die Quelle desselben ist. Sehr richtig ist der unlösbare Widerspruch Schopenhauers entwickelt, indem durch ihn die Freiheit geläugnet und doch eine Verantwortlichkeit und ein Strafrecht vertheidigt werden. Nicht minder treffend ist gezeigt, wie sein so genannter intelligibler Charakter, der frei seyn soll, während er in der Erscheinung, empirisch aufgefaßt, immer unfrei ist, als ein eigentliches Unding gelten muß.

Der Herr Verf. rückt nun mit der Unterscheidung der beiden Grundgebiete des menschlichen Denkens (S. 65) seinem Ziele näher. Diese beiden Gebiete sind ihm 1) das Seyn (S. 65—73), 2) das Sollen (S. 74—75), welche die Aufschrift der vorliegenden Schrift bilden. Der scharfe und sich ausschließende Gegensatz beider läßt sich aber durch die Erkenntnißtheorie, wie sie der Herr Verf. entwickelt hat, nicht feststellen. „Das Wirkliche ist Alles und dieses Alles ist nur als ein in Einheit verbundenes Ganzes aufzufassen." Das „Wirkliche" ist der Inbegriff „aller Wirklichkeiten," es begreift auch das „Erkennen mit in sich." Das Erkennen wurzelt „als Potenz in dem Wirklichen." — Das Wirkliche aber enthält alles, was ist. Auch das Sollen ist, auch das Sollen wurzelt als Potenz in dem Wirklichen oder Seyenden. Wenn das Sollen ist, so ist auch das Sollen ein Seyn. Hinsichtlich des Seyns wird S. 66 bemerkt: „Alles, was ist, muß auch Was seyn; denn sonst ist es nicht. In diesem Was wird das Seyn realisirt und ist so erst kein wirkliches, kein eingebildetes. Unter dem Was verstehen wir hiernach nicht Dieses im Gegensatze zu Jenem, sondern überhaupt dasjenige, was ist. Das sogenannte reine Seyn als das vollkommen Leere, Bestimmungs- und Inhaltslose, also dasjenige, was nicht ein Was wäre, ist nur als

Abstractum von oder aus dem, was ist, zu denken, aber als real nicht zu fassen. Ein solches Seyn ohne seyenden Inhalt ist sonach allerdings mit dem Nichts identisch, aber diese Identität ist und bleibt eine so vollständige, daß dieses Nichtsseyn durch Reibung aneinander sich zu einem Werden niemals entzünden kann." Das Seyn muß „Was" seyn und dieses ist das Erste. „Von diesem Was wird gesagt, daß es ist„ und daß es „mehr als bloßes Seyn" ist, da ja „das Seyn in demjenigen, was es ist, sofort über seinen Begriff als bloßes Seyn hinausgeht" (S. 67). Das Gegentheil des „Was" ist das „Nichts." Das Was muß daher „Alles" seyn und ist, „da außer ihm nichts ist, ohne Schranken." Die Sinne zeigen uns verschiedene Dinge; sie unterscheiden sich durch Merkmale. Durch „diese Merkmale lösen wir die Dinge nicht auf." Treffend sagt der Herr Verf. S. 68: „An dem Hegel'schen Feuer als für sich seyender Unruhe der Individualität wird sich Niemand die Finger verbrennen." Der Herr Verf. meint, daß wir das eigentliche Was weiter nicht zerlegen d. h. daß wir durchaus nicht bestimmen können, „nicht durch Dynamistik," „nicht durch Atomistik," was „das Was" mehr ist, als das Seyn" (S. 69). Das Seyn ist Alles. Da die Sinne uns zeigen, daß „das Eine nicht so ist, wie das Andere," so muß dieses Was „der eigentliche Träger der verschiedenen Dinge" seyn. Das „Was ist die sie durchdringende und haltende gemeinsame Potenz, und kann als solche nur „unter der Voraussetzung eines stetigen Wechsels der Dinge gedacht werden." Demnach wechselt, verändert sich, „wird Alles" (S. 70). Die „Causalität" ist „nur die Verknüpfung des Wechsels in dem Seyenden." Nach einem „Grunde des Seyns" kann man nicht fragen. „Seyn kann also nur Daseyn seyn, mit dem s. g. reinen Seyn ist nichts anzufangen." Das „Daseyn ist mehr, als das Seyn, was es aber mehr ist, wissen wir nicht zu sagen. In dem „Nichts" (der Verf. spricht von der „Tiefe des Nichtsgedankens" S. 71) können wir weder „Gränze" noch „Anfang" für das „Reale" finden. Es ist daher „Alles und von Ewigkeit her." Weiter ist es nicht zu bestim-

men, sondern nur als ein „Unterschiedloses zu erkennen" (S. 71). Der Herr Verf. bezieht sich nun auf den erkenntniß-theoretischen Theil zurück, nach welchem das Ganze der Wirklichkeiten nicht das Eine und das Erkennen das davon getrennte Andere ist, sondern „das ganze und eine Wirkliche sich selbst in dieser Ganzheit und Einheit erkennt und sich so zur Wahrheit wird" (S. 72). Damit soll dann das „schrankenlos Seyende" zugleich „das in diesem Seyn und Wirken sich selbst erkennende unendliche Wesen, also der in höchster göttlicher Intelligenz sich selbst wissende, vollständig sich durchsichtige Allgott" seyn (S. 72). Noch ist aber dieser Gott „kein persönlicher Gott" (S. 73).

„Sollen" und „Seyn" sind „gänzlich verschieden." „Etwas kann sollen und doch ist es weder früher gewesen, noch ist es jetzt, noch wird es künftig seyn." Das „Sollen" geht zwar auf „ein Etwas seyn," aber es ist weder „durch ein Etwas in seinem Wesensstande bedingt, noch ist es selbst ein Etwas" (S. 74). Doch giebt der Herr Verf. zu, daß „das Sollen in einem gewissen Sinne ist, daß es eine wirkliche Macht und insofern real ist." Aber diese Macht besteht „bloß in einem ideellen Treiben auf ein reelles Seyn." Seyn und Sollen sind von einander „unabhängig."

Der menschliche Wille ist nun „das den Zusammenfluß des Seyns und Sollens vermittelnde Element" (S. 76—85).

Die vermittelnde Potenz muß eine Potenz seyn, die „vom Seyn wie vom Sollen unabhängig ist und doch sowohl von dem einen wie von dem andern afficirt wird." Diese Potenz ist „der menschliche Wille." Den Ausschlag zwischen Seyn und Sollen, da beide „vermöge ihrer grundverschiedenen Causalität nicht gegeneinander wirken können, gibt die das eigenste Wesen des Willens ausmachende Freiheit."

Von dem „menschlichen Willen" wird dann der Uebergang „zum göttlichen Willen als dem Ausgangspunkte des Seyns und Sollens" gemacht (S. 85—94).

„Wenn der menschliche Wille, heißt es S. 85, das Medium ist, worin Seyn und Sollen nach unten hin zu einander in Beziehung treten, so läßt sich vernünftiger Weise doch nicht behaupten, daß dieser hier unter ihrer Einwirkung für das eine oder andere sich bestimmende Wille es auch sey, der sie bestimme und trage und nach oben hin ihren Ausgangspunkt bilde." Man fragt nach der Einheit, dem prius, wodurch Seyn und Sollen zusammengehalten und beherrscht werden. „Sollen" und „Seyn" gehören zu „dem Einen und Allen." Das „Postulat" dieser „höheren Einheit" läßt sich „nicht abweisen." Das Sollen wird zum Seyn durch einen Willen, aber nicht „mein Wille" ist es, der die höhere Einheit des Seyns und Sollens bildet, sondern ein „anderer" Wille, von welchem aus das Sollen sich an meinen Willen richtet, der „göttliche Wille." Eine moralische Nöthigung, sagt der Herr Verf. S. 91, meines Willens, die in sonst nichts, als in meinem Willen ihre Begründung hätte, ist nicht denkbar. Das Gesollte ist nothwendig ein von dem Willen, aus welchem es kommt, Gewolltes; wäre dieses Gewollte nun auch zugleich ein von demselben Willen, der es will, zu Setzendes, so würde Sollen und Wollen identisch seyn, was es aber bekanntlich nicht ist, da wir ja alle wissen, daß wir lange nicht immer wollen, was wir sollen. Es kann daher das Gesollte das Object des Begehrungsvermögens desjenigen, aus dessen Willen es kommt, nur so seyn, daß nicht er, sondern ein Anderer es zu verwirklichen habe. Der Wille, an den das Sollen geht, „muß also dem Willen, aus dem es an ihn kommt, unterstehen" und sich diesem gegenüber verantwortlich fühlen. Auch die „Vorstellung einer Bestimmung des Seyns durch ihn" läßt sich mit dem Willen verbinden. „Ad oculos, heißt es S. 92, läßt sich das freilich nicht demonstriren." „Die Art und Weise der Determination des Seyns durch den Willen Gottes und des Einflusses des Sollens aus seinem Willen in den unsrigen vermögen wir nicht zu schauen und anzugeben, nicht einmal zu ahnen."

Es handelt sich nunmehr „um den Inhalt des Sollens"

(S. 94—107), da wir seither nur das Sollen betrachtet haben, ohne zu fragen, was das für ein Sollen ist, das vom göttlichen Willen an den menschlichen geht und von dem letztern gewollt werden soll. Es wird nachgewiesen, daß Gott unser Glück und das Glück der Andern will. Man soll das Glück der Andern fördern, ohne seine „Selbstbefriedigung darum aufzugeben." Dieses stimmt mit dem Christenthum überein; denn es verlangt, Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Zugleich werden die sich scheinbar aus dieser Doppelliebe ergebenden Widersprüche gelöst. Von der Sittlichkeit als seiner Grundlage wird nun zum Rechte (S. 107—123) übergegangen.

Der Wille Gottes, Nächsten- Selbstliebe, soll erfüllt werden. Es „widerstrebt" aber Gottes Willen die menschlichen Willen zur Erfüllung seines Willens zu „zwingen." Hierin liegt „die Wurzel des Rechtes." Der Mensch soll „sich selbst zu dem, was er soll, bestimmen." Der Wille Gottes will, daß der Mensch „nicht gezwungen" den göttlichen Willen erfülle. Die „Freiheit" ist somit „das nothwendige Lebenselement des Sollens." Sie ist „eine Seite der Sittlichkeit, und diese eine Seite ist das Recht." Darin „daß ich unsittlich handeln kann und doch im Rechte bleibe, liegt der nicht gemachte, sondern sachlich gegebene Unterschied zwischen dem bloß rechtlichen und sittlichen Handeln" (S. 108). Menschen können mich darum nicht zwingen, das Unsittliche nicht zu thun; aber wir erfüllen mit der Sittlichkeit den Willen Gottes. Die „Erzwingung der Freiheit entspricht eben so sehr dem Willen Gottes, als die Erzwingung der Sittlichkeit seinem Willen widerspricht." Mit dem Rechte ist „die allgemeine Verbindlichkeit, es zu schützen" verknüpft. Die „sittliche, aus dem Willen Gottes gebotene Nothwendigkeit des Staates als des einzigen Mittels" zur Gewährung des Rechtsschutzes folgt hieraus. Der „Staat ist mit dem Rechte und von dem Rechte gegeben; die Frage nach dem Rechte im Naturzustande hat keine Bedeutung, da mit dem Rechte der Staat gesetzt ist, also entweder der Naturzustand nicht vorkommt oder durch den Staat aufgehoben werden soll" (S. 113). Die Ableitung

der einzelnen Rechte aus der Idee des Rechtes (S. 114 – 123) ist nur kurz in Form von Andeutungen behandelt.

Werfen wir einen Rückblick auf das Entwickelte. Wenn das „Sollen" „weder aus der bloßen Vernunft noch aus dem Seyn der Dinge" gewonnen werden kann, so fragen wir: Was ist die tiefere Wurzel, aus der es stammt? Zum Seyn der Dinge gehört auch das Seyn des Menschengeistes und seiner Natur, folglich auch des Sollens, das nichts anderes, als eine Stimme dieser sittlichen Natur ist. Die Vernunft in ihrer Richtung auf das Gute neben der möglichen Richtung auf sein Gegentheil ist der Wille. So ist auch der Wille auf das sittlich Gute bezogen Vernunft und diese allein kann das Sittengesetz aufstellen; denn hier ist der Mensch sein eigener Gesetzgeber, Ankläger und Richter. Dieses wäre nicht möglich, wenn der Wille nicht auch andere Bestimmungsgründe erhalten könnte, welche in der Sinnlichkeit oder den äußern Zwecken des Verstandes liegen. Läßt sich also das Sittengesetz nicht aus der Vernunft und dem Seyn der Dinge ableiten?

Was das Seyn betrifft, so meint der Herr Verf. daß „Alles, was ist, auch Was seyn muß." Vorerst können wir nicht das Was, sondern nur das Etwas gelten lassen. Das Seyn muß Etwas seyn, und überall, wo von Was die Rede ist, würde passender Etwas gesetzt. Ein wirkliches Seyn ist aber das Seyn immer noch nicht dadurch, daß es Etwas ist; denn auch das Etwas ist noch kein Bestimmtes, weil es kein Dieses oder Jenes ist, sondern nur Etwas, das für alles Wirkliche gilt. Wenn es aber auch für alles Wirkliche gilt, ist es doch nicht das Wirkliche, sondern ein vom Wirklichen abgezogener Begriff, der als solcher nicht wirklich ist. Nicht das Etwas in seiner Unbestimmtheit, sondern nur das Etwas als Bestimmtheit oder Besonderheit ist wirklich. Das Wirkliche ist die Summe der bestimmten einzelnen Etwas, nicht aber ein so genanntes allgemeines, abgezogenes, unbestimmtes Etwas. Das reine Seyn soll das vollkommen Leere seyn. Das Seyn ist das Seyn und sonst nichts; aber deshalb doch nicht nichts, sondern

Seyn. Es ist als bloßes Abstractum so wenig real als Etwas, denn auch das Etwas ist von den einzelnen Etwassen abstrahirt, wie das Seyn vom Seyenden. Das reine Seyn und Nichts sind also nicht vollkommen identisch, weil das Nichts die Aufhebung des Seyns ist und Seyn und Nichts, contradictorische Gegensätze, unmöglich identisch seyn können. Wenn das Etwas mehr ist, als das Seyn, wie der Hr. Verf. sagt, so muß auch angegeben werden, wodurch sich das Etwas vom Seyn unterscheidet; es muß Merkmale oder mindestens ein Merkmal haben, welches das Seyn nicht hat, und doch wird gesagt, daß wir nicht sagen können, worin das besteht, wodurch das „Was mehr ist, als das Seyn." Das Was oder Etwas soll „der einheitliche Träger der verschiedenen Dinge seyn." Jedes verschiedene Ding aber ist ein Was oder Etwas; dieses ist nicht der Träger, sondern das gemeinsame Merkmal der verschiedenen Dinge, welches der Verstand von diesen abzieht, das aber nicht für sich besteht. Sonst würden wir zu dem unhaltbaren Platonismus des von den Dingen getrennten für sich bestehenden, ihr eigentliches Wesen ausmachenden Allgemeinen kommen müssen. Das Was ist auch keine „Potenz oder Kraft", welche die „Dinge durchdringt." Ein Was als abgezogener Begriff kann nicht durchdringen und liegt auch nicht der Erscheinung zu Grunde, sondern ist das einheitliche, nicht aber für sich besonders exististirende Merkmal aller Einzelnheiten. So lange man das Etwas „als ein Unterschiedsloses" ansieht, so lange hat man nicht Alles; denn das Alles ist ja der Inbegriff aller Einzelnheiten, welche nach dem Gesetze der Einheit Uebereinstimmungs-, nach dem Gesetze der Vielheit Unterscheidungsmerkmale haben. Schon oben bei der Darstellung des erkenntnißtheoretischen Theiles haben wir gezeigt, daß man im All die Identität des Subjects und Objects nicht nachzuweisen im Stande ist, also nicht sagen kann, daß das All sich selbst weiß. Etwas kann unmöglich sollen, was „weder früher gewesen, noch ist, noch seyn wird." Das Sollen muß von einem Seyenden (Etwas) kommen und an ein Seyendes (Etwas) gehen. Man kann auch

nicht sagen, daß das Sollen „kein Etwas ist." Denn ist das Sollen „kein Etwas", dann ist es ein Nicht-Etwas, Nichts; Nichts aber kann keinen Zwang, keine Verpflichtung involviren, kann kein Sollen seyn. Es giebt also entweder kein Sollen, oder das Sollen ist Etwas. Wenn der Hr. Verf. selbst sagt, daß das Sollen „eine wirkliche Macht und insofern real sey", so macht er jenes ja selbst zu einem Etwas, da ja die Macht, das Reale gewiß Etwas ist; denn das „ideelle Treiben auf ein reelles Seyn" ist auch Etwas. — Wenn Seyn und Sollen von einander unahängig sind, so ist nicht abzusehen, wie man über den Dualismus dieses Seyns- und Sollensgebietes hinauskommt. Die Einheit soll der göttliche Wille seyn. Zwei Gebiete, die von einander unabhängig sind und doch durch ein drittes verbunden oder vermittelt werden, bleiben immer zwei verschiedene Gebiete, und wir erhalten nur ein sie zusammenhaltendes Band, aber keine wahre und eigentliche Einheit derselben. Man kann den menschlichen Willen nicht als vom Seyn und Sollen unabhängig bezeichnen, denn es ist klar, daß der Wille nichts ist, wenn ihm kein Seyn zukommt, wenn er nicht auch ein Theil des Seyns, des Wirklichen, des Alls ist. Als Theil aber ist er durch das Ganze bedingt, weil er nicht ist ohne den Zusammenhang mit dem Ganzen. Er ist aber auch nicht unabhängig vom Sollen; denn wenn er die Wahrheit des Sollens erkannt hat, wirkt diese bestimmend auf ihn und er ist von ihr abhängig. Widerstrebt er ihr aber, so läßt er sich durch das Seyn irgend eines Motivs bestimmen und die Abhängigkeit vom Seyn ist vorhanden. Die Freiheit ist keine vollkommene Unabhängigkeit, sondern nur die Fähigkeit der Wahl zwischen dem Sollen oder Seyn. So ist der menschliche Wille nicht bloß „der Zusammenfluß des Seyns und Sollens", sondern beim Widerstreben auch das Auseinandergehen beider Gebiete. Eben weil der menschliche Wille von Seyn und Sollen afficirt wird, steht er zwischen beiden nicht unabhängig da. Der Hauptpunkt der Schrift, die Zurückführung des menschlichen Willens und dadurch des Sitten- und Rechtsgesetzes auf den

Willen Gottes unterliegt nach der von dem Hrn. Verf. gegebenen Deduktion manchen Bedenken. Nach „unten hin“ soll der menschliche „Wille“ das Medium zwischen Seyn und Sollen abgeben; aber dieser Wille „bestimmt und trägt“ beides nicht; die „Einheit, durch welche Seyn und Sollen zusammengehalten und beherrscht werden“, weil „Sollen“ und „Seyn“ zu dem „Einen“ gehören, ist Gott; ein „anderer Wille“, der „göttliche Wille“ richtet das Sollen „an meinen Willen“; mein Wille ist diesem andern Willen „untergeordnet.“ Gott „determinirt“ das „Seyn“ und das „Sollen“ und ist so die beide beherrschende und zusammenhaltende Einheit. Das Seyn an sich kann jedoch von uns nur als nicht determinirt gedacht werden, weil außer ihm nichts ist, es also auch von nichts abhängt. Der Wille der das Sittengesetz aufstellt, ist der menschliche Wille; denn es muß doch der menschliche, auf das Ideal des Guten (das Göttliche) gerichtete Wille von dem vom verständigen Begehrungsvermögen mit seinen äußern Zwecken und dem sinnlichen Trieb geleiteten Willen, eben so auch der menschliche Wille, der das Sittengesetz aufstellt, von dem menschlichen Wollen im allgemeinen Sinne des Wortes unterschieden werden, ohne daß man deshalb auf den göttlichen Willen kommt. Dem Versuche, das Seyn durch Gott zu determiniren, widerspricht die Behauptung des Hrn. Verf. S. 70, daß „nach dem Grunde des Seyns vernünftiger Weise nicht gefragt werden könne“ und daß „man aus dem Seyn und über das Seyn nicht hinauskomme.“ Die sittliche Freiheit besteht nicht blos in der Fähigkeit, das Sittengesetz zu befolgen oder ihm zu widerstreben, sondern auch in der Fähigkeit, ein sich auf unsere sittliche Gesinnung und Handlung beziehendes Gesetz aufzustellen. Wenn die Ableitung des Sittengesetzes aus dem göttlichen Willen, so daß der Mensch erst durch Gott erfahren muß, was sittlich gut ist, bedenklich erscheint, so ist dieses auch bei dem Rechtsgesetz natürlich der Fall, weil das Rechtsgesetz aus dem Sittengesetz abgeleitet werden soll. Dadurch, daß im „Bereich des Rechtes das Unsittliche möglich ist“, durch die Wahrnehmung, daß man „sittlich

handeln kann und doch im Rechte bleiben", ist der Begriff des Rechtes nicht genügend definirt. Die Freiheit, sittlich oder unsittlich handeln zu können, ist die moralische Freiheit. Erst, wenn man durch äußern Zwang des Staates getrieben wird oder Andere treiben kann, ist Recht da und von der sittlichen Nöthigung verschieden, die nur einen innern Zwang kennt. Da so leicht das Göttliche der Vernunft mit dem religiös-Confessionellen und Kirchlichen in der menschlichen Phantasie verwechselt wird, so haben häufig auch theokratische und reactionäre Lehren das Bestehende oder Positive juristischer Gesetzgebung oder das von der Kirche als sittlich und recht Bezeichnete auf die „Gnade und den Willen Gottes" zurückgeführt. Was hat man nicht Alles mit dem Schiboleth: der Wille Gottes, rechtlich begründen wollen! Es ist bekannt, wie der von dem Hrn. Verf. mehrmals angeführte geistreiche Stahl diesen Gegenstand auffaßte. Wir dürfen indeß nicht vergessen, was Puchta sagt und worauf sich der Verf. ja selbst beruft, daß „das Recht von Gott ist"; aber daß es „immer eine Frage ist, wie Gott das Recht hervorbringt." Diese Frage bleibt wohl auch ungeachtet der vorliegenden Schrift für die Zukunft offen, und wenn man das Menschliche, wie Recht und Sitte, nicht durch das menschliche Wesen und aus dem menschlichen Wesen erklärt, für immer unentschieden.

K. A. v. Reichlin-Meldegg.

Quaestiones nonnullae de nexu ac necessitudine philosophiae et scientiae naturalis et Mathematicae. Scripsit Joan. Frieder. Aug. van Calker, philos. doctor et professor publ. ord. ordinis philosophorum h. a. decanus. Bonnae. Formis Caroli Georgii. MDCCCLXIIII, 22 S. 4.

Zu den bedeutenderen philosophischen Denkern unserer Zeit gehört der ehrwürdige Veteran der Philosophen, Friedrich van Calker in Bonn. Unter dem Einflusse der Fries'schen Philosophie versuchte er in seinen Werken den Kant'schen Standpunkt

mit der Lehre vom unmittelbaren Wissen zu vereinigen. Der Geist einer vorurtheilsfreien Auffassung seines Gegenstandes und einer rationellen Religiosität weht durch seine philosophischen Schriften. Refer. hat mit großem Interesse die vorliegende Schrift gelesen. Sie ist ein akademisches Programm, zur Erinnerung an Friedrich Wilhelm III, den erhabenen Gründer der Friedrich-Wilhelms-Hochschule in Bonn, und behandelt einen eben so zeitgemäßen als anziehenden Stoff, den Zusammenhang und das Verhältniß der Philosophie und der Naturwissenschaft und Mathematik. Wir geben eine übersichtliche Darstellung ihres Inhaltes.

In den letzten Decennien unseres Jahrhunderts ist der Fortschritt derjenigen Wissenschaften, welche an unseren Hochschulen zur philosophischen Facultät gehören, unverkennbar und hat alle Erwartung übertroffen. Einmal wurden in allen Arten des Wissens auch die kleinsten Theile einzelner Gegenstände genau und fleißig erforscht und dadurch ein reiches Material von Wissen und Erfahrung gewonnen. Dann wurde, was man auf dem Wege des Nachdenkens entdeckte und erfand, zum Nutzen der Menschheit praktisch verwerthet. So reich der Gewinn war, so trug doch die Erforschung bis in's kleinste Einzelne zur Vernachlässigung jenes Bandes, das im großen Ganzen alle zur philosophischen Facultät gehörigen Wissenschaften verknüpft, nicht wenig bei. Irrthümer, falsche Werthschätzungen einzelner Wissenschaften entstanden hieraus. So, um nur eine Art des Irrthums zu erwähnen, kommen die Materialisten in Widerspruch mit der Philosophie und Mathematik, wenn sie behaupten, daß die Wahrheit nur durch sinnliche Wahrnehmung, welche sie selbst als eine Hirnfunction ansehen, erkannt werden könne. Mit den Wirkungen, welche aus dieser Behandlung und dem Fortschritte der einzelnen Wissenschaften hervorgingen, hängen sehr wichtige von Denkern unserer Zeit erhobene Fragen und Erörterungen zusammen. Dahin gehören die Streitfragen der Natur- und ethischen Wissenschaften, die polemischen Erörterungen des bedeutenden Physiologen Rudolph Wagner einer-

seits und der Materialisten andrerseits. Es werden bei dieser Gelegenheit einige, aller geistigen Auffassung ermangelnde Definitionen der Seele angeführt; so von Vogt (physiologische Briefe, 1846): „Die Seele ist ein Product der Entwickelung des Hirns so gut als die Muskelthätigkeit ein Product der Muskelentwickelung"; von Moleschott (Kreislauf des Lebens, 1855): „Aus Luft und Asche ist der Mensch gezeugt (sic), die Thätigkeit der Pflanzen rief ihn ins Leben"; von Czolbe (Entstehung des Selbstbewußtseyns, 1856): „Der Mensch ist nichts weiter als ein aus den verschiedenartigsten Atomen in künstlicher Form mechanisch zusammengefügtes Mosaikbild." Von den Behauptungen dieser und ähnlicher Materialisten, wie Büchners, Löwenthals u. s. w., sagt der Hr. Verf.: „Diese Irrthümer nehmen den Menschen aus dem Menschen heraus und sind aus falschen Schlüssen entstanden, sie widersprechen jeder Logik und Psychologie, und zeigen aufs deutlichste, daß die richtige und wahre Wissenschaft von der Seele und vom Menschen weder durch die bloße empirische Beobachtungsmethode, noch durch die Kunst des Messens und Rechnens erworben wird." Auf die Verbindung der Philosophie und Naturwissenschaft beziehen sich ferner auch die Fragen über die Natur des Menschen und das Verhältniß der Geschichte der Erde zur Geschichte des Menschengeschlechtes, über die besonderen Formen des Menschengeschlechtes (Rassen) und über die Entstehung der Arten. Hier werden Boucher de Perthes, M. J. Schleiden, Mayer und Charles Darwin (über die Entstehung der Arten, deutsch von Bronn, 1860) angeführt. Es folgen, unter demselben Gesichtspunkte aufgefaßt, die Fragen über mechanische, dynamische, teleologische, über die inductive Methode, bei welcher auf Justus Liebigs, Kuno Fischers und Siegwarts Ansichten über Franz Baco hingewiesen wird, die Fragen über das Verhältniß der Natur und des Geistes (erwähnt werden die Werke von Oersted, C. G. Carus und Ulrici), die aus den Entdeckungen von neuen Stoffen auf der Erde und in der Atmosphäre der Himmelskörper und besonders der Sonne durch die

Spectralanalyse hervorgehenden Fragen, und die damit zusammenhängende, die Philosophie und Naturwissenschaft gleich berührende Untersuchung über die sinnliche Wahrnehmung und das aus ihr hervorgehende Erkennen (S. 3—8).

Wenn wir die Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschungen in allen diesen Fragen und Beziehungen zusammenfassen, sie mögen sich nun auf die Organe der Sinne oder auf den Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung, auf den Organismus des Wahrnehmenden selbst oder auf die ganze Außenwelt beziehen, gehen die Naturforscher von einem und demselben Haupt- und Grundsatze aus, „daß sowohl die Sinneswerkzeuge und ihre verschiedenen Zustände in Schlaf und Wachen, in Gesundheit und Krankheit, in den verschiedenen Altersperioden, als auch die äußern Dinge, sowohl das durch die Erregung der Sinne entstandene Verhältniß, als auch ihre Thätigkeiten und Wirkungen so sind, daß an ihrer Existenz in keiner Weise gezweifelt werden kann."

Allein dieser Haupt- und Grundsatz der Naturforscher ist schon ein „philosophischer Satz." Denn es ist ein Satz der Erkenntnißtheorie. Man spricht damit aus: die äußere sinnliche Wahrnehmung ist die grundlegende Erkenntnißart jeder sich auf die Natur beziehenden Wissenschaft. Die sinnliche Wahrnehmung erkennt das Wahre. Die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung sind wirklich so beschaffen, wie man sie durch die Sinne wahrnimmt (S. 8). Das Princip der Naturforschung ist im Allgemeinen die äußere Wahrnehmung. Doch können mit diesem Princip, so klar und deutlich, so gewiß es zu seyn scheint, Irrthümer in Verbindung stehen, und stehen jetzt noch in Verbindung. Der Hr. Verf. unterscheidet vier Arten von Irrthümern, welche sich aus der Trennung der Philosophie von der Naturwissenschaft in letztere einschleichen. Der erste Irrthum besteht darin, daß man die äußere Wahrnehmung und Beobachtung als die einzige und allein gewisse Erkenntnißart der Wahrheit annimmt. Die zweite Art des Irrthums zeigt sich darin, daß man eine Erkenntniß für die Summe sinnlicher

20 *

Wahrnehmung und Beobachtung hält, welche weder aus dieser entstanden, noch aus ihr jemals entstehen konnte, daß man also die sinnliche Wahrnehmung und Beobachtung mit der Reflexion, dem Denken über den wahrgenommenen Gegenstand und dessen Erklärung verwechselt (S. 8). Refer. möchte diesen Irrthum die Verwechslung des Was und des Wie nennen.

Nach der dritten Art des Irrthums wird die Thätigkeit, welche vermittelst der Sinne die äußern Gegenstände wahrnimmt, als identisch mit den Functionen der Sinnesorgane und den Hirnfunctionen angesehen (S. 9).

Die Meinungen der Naturforscher in dieser Hinsicht sind durch eine falsche Erklärung und Anwendung der neuesten Fortschritte in der Physik und Chemie, besonders in der Lehre von der Elektricität, vom Lichte, Schalle u. s. w. entstanden. Man wollte nämlich durch diese Anwendung und Erklärung die physiologischen, auf diesen Gegenstand bezüglichen Probleme lösen. So entstanden die heftigen literarischen Händel zwischen Vogt und Rudolph Wagner über Stoff und Kraft, Materialismus, Spiritualismus, Idealismus, u. s. w. Dieses führte weiter zu Fragen über die Natur des Menschen, über Seele und Geist. Natürlich standen diese Fragen im innigsten Zusammenhange mit den philosophischen Wissenschaften, vorzüglich der Psychologie. Es ist eine feinere Art dieses Irrthums, wenn man jene Formen der Bewegung, auf welche sich die Erscheinungen des Lichtes, der Farben und Töne beziehen, für die Qualitäten des Lichtes, der Farben und Töne selbst hält, so daß die Erkenntniß der Bewegungsarten d. i. der Quantitäten auch zugleich die Erkenntniß der Qualitäten selbst ist.

Nach der Darlegung dieser drei Arten der Irrthümer geht der Hr. Verf. (S. 9) zu einer Widerlegung derselben über.

Die erste Behauptung, nach welcher man nur durch sinnliche Wahrnehmung und Beobachtung die Wahrheit gewiß und unbezweifelt erkennt, wird aus zwei Gründen als Irrthum bezeichnet. Zur sinnlichen Wahrnehmung muß einmal noch etwas

hinzukommen, wenn sie auf allgemeine Gültigkeit und Nothwendigkeit Anspruch machen soll, die **Mathematik**. Denn die den Naturwissenschaften eigenthümlichen Theorien, Statik, Dynamik, Optik, Akustik stützen sich im Begreifen und Construiren der Naturgesetze und in ihrer Anwendung auf mathematische Methoden. Die mathematische Erkenntniß aber ist eine apriorische. Gegen die Behauptung von der sinnlichen Wahrnehmung als der alleinigen Erkenntniß der Wahrheit spricht aber auch der Umstand, daß es außer der sinnlichen Wahrnehmung ein inneres Wahrnehmen d. i. ein Bewußtseyn des Wahrnehmenden selbst hinsichtlich seiner eigenen Thätigkeiten giebt, so daß derjenige, der dieses läugnet, in den offenbarsten Widerspruch mit sich selbst geräth. Ich sehe nicht nur einen Gegenstand; ich weiß, daß ich ihn sehe (S. 10).

Die **zweite** Art des Irrthums, Verwechslung der Wahrnehmung mit der Reflexion und der Thätigkeit des Denkens, wird aus den Thatsachen ersichtlich, welche das Unrichtige dieser Verwechslung selbst darthun. Jahrtausende hielt man es für wahr, daß die Sonne sich täglich von Ost nach West bewege. Offenbar ist aber diese irrthümliche Meinung aus keiner andern Quelle, als aus der sinnlichen Wahrnehmung und Beobachtung entstanden. Auch erhellt, daß die wahre Bewegung der Sonne durch diese einzige Erkenntnißart weder jemals erkannt wurde, noch erkannt werden konnte. Es wird scharfsinnig nachgewiesen, daß die Bewegung der Sonne und der Erde nur durch Schlüsse, nicht durch sinnliche Wahrnehmung erkannt wird (S. 10 u. 11).

Der gelehrte Hr. Verf. geht zur **dritten** Klasse der Irrthümer über, welche die Seelenthätigkeiten nur für organische, nach physiologischer Methode zu construirende Functionen der Sinne halten und diese nach organischen, physischen nnd chemischen Gesetzen erklären wollen. Er nennt diesen Irrthum einen solchen, der den eigentlichen Menschen im Menschen aufhebt (hominem ex homine tollit), und beruft sich dabei auf die vielen, zum Theile scharfsinnigen, gegen den neueren Materialis-

mus vorgebrachten Gründe. Er will diese hier nicht wiederholen, führt aber einen neuen Grund gegen diese Lehre an. Er hat bei diesem Grunde den klar und bestimmt ausgedrückten und von seinen Anhängern folgerichtig ausgebildeten und vertheidigten Materialismus im Auge, nicht diejenigen, welche annehmen, daß die Materie und ihre verschiedenen Formen und Arten außer der menschlichen Seele und dem Bewußtseyn existiren. Es handelt sich bei dem folgerichtigen Materialismus also um diejenige Lehre, welche behauptet, daß Alles, was ist, nichts sey, als Stoff, daß die höchste Kraft des Seyns die organische und die höchsten Functionen des Organismus die Hirn- und Nervenfunctionen seyen, daß diese den organischen, physiologischen, chemischen und physikalischen Gesetzen folgen und ohne irgend eine andere Ursache ihre Erscheinungen hervorbringen. Es wird auf einen crassen Widerspruch, der mit dieser Lehre zusammenhängt, hingewiesen. Aus dem Satze, daß die Seelenthätigkeit die Hirnthätigkeit ist, folgt, daß das nächste beste Gehirn, welches nämlich allein die Fähigkeit zu erkennen hat, seine eigene Existenz erkennen, daß das Hirn sich selbst auf das Vollkommenste wissen und verstehen müsse. Diese aus der Lehre der Materialisten nothwendig hervorgehende Folgerung widerspricht durchaus der Thatsache, daß kein Mensch durch das Hirn selbst das Bewußtseyn seines Gehirnes erlangt. Dann wird diese materialistische Lehre auch durch den Streit und die Erfahrung der bedeutendsten Physiologen und ihr aufrichtiges Geständniß widerlegt, daß in der Physiologie der Theil, welcher von den Functionen des Hirnes und der Nerven handelt, gänzlich dunkel und unbekannt ist (S. 12).

Allerdings weiß sich das Hirn nicht als Hirn, und doch glaubt Refer., so wenig er mit dem Materialismus einverstanden ist, daß sich gegen den vom Hrn. Verf. geltend gemachten Beweisgrund, vom Standpunkt der reinen Stofflehre Bedenken erheben lassen könnten. Das All, sagt diese, ist nichts, als ein Inbegriff von Stoffen; aber in diesen ist eine organische Kraft und durch diese erscheint der Stoff je nach seiner

Beschaffenheit als eine stufenweise Entwickelung. Der vollkommenste Stoff ist nach dem Materialismus derjenige, welcher als menschlicher Körper erscheint. So denkt sich der denkende Stoff als denkenden Stoff. Da nun alle organischen Thätigkeiten sich vermittelst des Nervensystems im Hirne concentriren, so hat der Mensch, auch der gemeine, der nichts vom Hirne weiß, das Gefühl, daß er in demjenigen Theile des Menschenstoffes denkt, welchen er den Kopf und zwar speciell seinen Kopf nennt. Zunächst wird sich der als Kopf denkende Stoff zum Objecte des Denkens machen. Durch ein Oeffnen des Kopfes findet er aber in diesem die von Häuten eingeschlossene, weiße und graue, weiche, markige, wulstige Masse, welche er das Hirn nennt. So ist das Hirn der denkende Stoff. Freilich erkennt das sich selbst Denken des Hirnes das Hirn nicht. Es erkennt nur ein Denkendes. Aber dieses Denkende ist dem Materialisten die Concentration oder Einheit der organischen Thätigkeiten des Hirnes und so wird es immer heißen: die Einheit dieser Thätigkeiten erkennt sich als Einheit der Thätigkeiten des Kopfes (durch weitern Schluß, des Hirnes). Refer. will hier den Scharfsinn im Argumente des Hrn. Verf. nicht beanstanden, er will nur auf das hinweisen, was nach seinem Dafürhalten gegen dieses Beweisverfahren vom Standpunkte des Materialisten gesagt werden könnte.

Die vierte Art des Irrthums in Behandlung der Naturwissenschaften besteht darin, daß alle sinnlichen Qualitäten und ihre Wahrnehmungen auf verschiedene Arten der Bewegung zurückzuführen und mit diesen identisch seyen. Dieser Irrthum hat einen Anschein von Wahrheit, weil er, wie es scheint, die Bestätigung durch die neuesten Entdeckungen der Physik, Chemie und Physiologie für sich hat. Jener Anschein von Wahrheit stützt sich auf den Fundamentalsatz, welcher die sinnliche Wahrnehmung zum allgemeinen Erkenntnißprincip macht und der für die Bestätigung der irrthümlichen Behauptung seine Anwendung findet. Zwar stammt diese Meinung aus dem richtigen Satze, daß die sinnlichen Qualitäten wahr seyen; aber die sinnlichen

Qualitäten haben ihre Beziehung auch zur Mathematik und deren Wahrheiten und die Naturforscher irren nur in dem Schlusse, daß die Qualitäten selbst nichts als Bewegungsformen seyen. Mit zwei Gründen ist diese Meinung zu widerlegen. Denn es würden, wenn die sinnlichen Qualitäten durchaus nur durch Erfahrung und Schließen zu entdeckende Bewegungsarten wären, zwei Ergebnisse daraus zum Vorscheine kommen. Der Blindgeborene müßte nach jener Theorie durch einen mathematischen Gedanken, d. h. durch Construction jener Bewegungsarten sich Vorstellungen oder Ideen von Licht und Farben bilden können, in gleicher Weise der Taubgeborene die Vorstellungen von Tönen. Freilich könnte man gegen diesen Grund einwenden, daß die Bewegung nicht blos außen, sondern auch in uns, in unsern Organen statt finden, daß eben die Fähigkeit zu dieser eigenthümlichen Bewegung im Sinneswerkzeuge liegen muß und daß diese Fähigkeit bei Blind- nnd Taubgeborenen fehlt, daß ferner immer zwischen wirklichen und gedachten Bewegungen, zwischen wirklicher und gedachter Bewegungsfähigkeit unterschieden werden muß. Ferner würde aus dem oben bezeichneten Irrthum von der gänzlichen Identität sinnlicher Qualitäten und der Bewegungsarten der falsche Schluß hervorgehen, daß die mathematische Erkenntniß keine aprioristische sey (S. 13). Bei der sinnlichen Wahrnehmung sind folgende Hauptmomente festzuhalten. Die sinnliche Wahrnehmung ist an die Bedingung gebunden, daß, wenn eine Art von Sinneswerkzeugen einer Person fehlt, oder wenn das Werkzeug zur Ausübung der Functionen unfähig ist, eine andere Art nicht nur nicht an die Stelle des fehlenden Sinneswerkzeuges treten kann, sondern daß die dem Sinneswerkzeuge entsprechende Wahrnehmung gänzlich fehlt. Zugleich hängt die Wahrnehmung von der wahren und wirklichen Erregung des Organs ab. Auch stammen die Wahrnehmungen nicht allein aus den Erregungen der Organe. Dieses geht zur Genüge daraus hervor, daß am hellen Tage mit gesunden und offenen Augen die Gegenstände oft doch nicht gesehen d. h. durch die Augen von dem Menschen nicht wahrge-

nommen werden, wenn seine Seele in demselben Augenblicke mit andern Dingen beschäftigt oder in Gedanken versunken ist. Dasselbe findet auch unter gleichen Bedingungen beim Hören statt. Hierdurch wird zugleich die Behauptung der Materialisten widerlegt, daß einzig und allein von der Erregung der Organe und den ihren stofflichen Gesetzen folgenden Nerventhätigkeiten die Wahrnehmungen sowohl entspringen, als in jenen bestehen.

Daher entsteht nun die neue Frage, was und wie beschaffen jene sogenannten seelischen Functionen seyen, ohne welche keine Wahrnehmung und Erkenntniß zu Stande kommt. Dann fragt sich, wenn durch ein Organ eine sinnliche Wahrnehmung hervorgerufen worden ist, ob diese wahr sey, d. h. ob in ihr die Wahrheit erkannt werde. Ueber diese Frage werden Erörterungen von doppelter Art nöthig seyn, einmal indirect gegen jene, welche vom idealistischen oder empirischen Standpunkte aus die Wahrheit der Außendinge negiren, dann direct durch die Beweisführung, daß durch die sinnliche Wahrnehmung jene Wahrheit der Dinge erkannt werde. Hier zeigt sich die Bedeutung und der Zusammenhang der Philosophie mit der Naturwissenschaft.

Es ist ein alter Irrthum der Idealisten, daß die vermittelst der Sinne wahrgenommenen Außendinge als solche nicht existiren, oder vielmehr daß jene Art, wie man in sinnlicher Wahrnehmung und vermittelst ihrer die sinnlichen Dinge erkennt, die Wahrheit nicht enthalte. Gegen diese Idealisten sprechen die von ihnen selbst geltend gemachten Gründe. Denn bald verwerfen jene (die Idealisten) die sinnlichen Wahrnehmungen als zur Wahrheitserkenntniß unbrauchbar, da sie nur von den Dingen abhangen und diese niemals sind, sondern sich im unaufhörlichen Wechseln und Verändern zeigen, und behaupten, daß die Wissenschaften auf Begriffe oder Ideen zurückgeführt werden müssen. Bald halten sie die Außenwelt nicht nur für wahr und gewiß, sondern sie brauchen diese Außendinge zur Anerkennung des höchsten Wesens. Unmittelbar aber beweist

sich die Erkenntniß des Wahren durch die sinnliche Wahrnehmung dadurch, daß diese nicht nur die Art der Thätigkeit, sondern auch die zu jeder Zeit statt findende Thätigkeit selbst erkennt, und daß die Existenz des Subjects, ohne welche diese seine Thätigkeit nicht seyn kann, die Grundwahrheit ist.

Die Empiristen, welche nicht mit den Empirikern zu verwechseln sind, und in Aufstellung der Wahrheit allein die Erfahrung zum Maaßstabe nehmen, erheben Zweifel dagegen, daß durch die sinnliche Wahrnehmung die qualitativen Wahrheiten erkannt werden können. Man beruft sich dabei auf Thatsachen, z. B. auf die Gelbsüchtigen, die alle Dinge gelb sehen, während diese doch nicht gelb sind (S. 14). Allein die Wahrnehmung ist bei solchen Thatsachen richtig; nur das Urtheil ist falsch, wenn der Kranke die Dinge, die ihm in seinem Zustande gelb erscheinen, zu wirklich und an sich gelben machen will. Fälschlich werden zu diesem Zwecke, die Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmung zu bestreiten, auch die neuesten Entdeckungen der Naturwissenschaft benützt. Da man nämlich in der neueren Physik die sinnlichen Qualitäten, wie Farben und Lichtphänomene, Töne und ihre Veränderungen und auch die übrigen Sinneswahrnehmungen auf Bewegungen oder Arten und Verhältnisse der Bewegung zurückführt, so behauptet man, daß jene Bewegungen und Bewegungsverhältnisse die eigentliche, in den sinnlichen Wahrnehmungen vorhandene Wahrheit seyen, diese Bewegungen seyen die eigentlichen Objecte unserer Wahrnehmung, und daher könne, da die sinnlichen Wahrnehmungen nur die sinnlichen Beschaffenheiten erfassen, durch jene die Wahrheit nicht erkannt werden. Auch bei diesem Irrthume findet eine Verwechslung der Erkenntnißarten, der sinnlichen Wahrnehmung und der mathematischen formalen Erkenntniß, eine Verwechslung der Erkenntniß der Qualität und Quantität statt (S. 15). Wahr und richtig ist die durch sinnliche Wahrnehmung statt findende Erkenntniß als solche, inwiefern sie den Bedingungen entspricht, an welche die Qualitäten sowohl subjectiv und organisch als objectiv gebunden sind. Die

Farbe z. B. und irgend eine besondere Farbe wird durch die Wahrnehmung erkannt, durch welche die Farbe, nicht der Ton, diese, nicht eine andere Farbe wahrgenommen wird; keineswegs aber wird die Zahl, Geschwindigkeit und Länge der Lichtwellen erkannt, welche in der Qualität irgend einer Farbe enthalten sind. Auch behaupten die Naturforscher nicht, daß die verschiedenen Farben und Töne selbst nur Zahl, Geschwindigkeit und Gestalt der Bewegungen seyen; sie vermeiden diesen Irrthum schon deshalb, weil z. B. die Töne nicht nur nach den Intervallen der Scala und dem Grade ihrer Stärke, sondern auch nach der Verschiedenheit der in Schwingung befindlichen Körper verschiedene Qualitäten zeigen. Die Philosophen des empirischen Standpunktes verfielen auf jene verkehrte Theorie. Die sinnliche Qualität ist also etwas Wirkliches und von der Quantität verschieden. Denn wenn auch die Qualität sich auf ein Verhältniß des wahrnehmenden Subjects und seines Gegenstandes, irgend eines Sinnesorganes, seiner Erregung und der Beziehung beider zur erkennenden Seele gründet, so ist doch dieses Verhältniß und seine Wirkung wirklich. Die Wahrheit dieses Satzes wird weder dadurch geschwächt noch aufgehoben, daß jede Qualität mit Momenten der Quantität behaftet seyn muß. Hieraus folgt erstens, daß nicht Alles, nicht einmal das in der Natur Vorhandene aus der Bewegung allein abzuleiten und zu erklären sey, zweitens, daß die Qualität eine andere Erklärungsart erfordere, als die aus der Bewegung, drittens, daß die Frage entstehe, wie man die Qualität erklären und auf welchem Wege der Erforschung man diese Erklärungsart auffinden müsse (S. 16). Aus dieser Bedeutung der Qualität nach der philosophischen Theorie schließen wir auf den innigen Zusammenhang der Philosophie und der Natur.

Wie man aber hinsichtlich der die sinnliche Wahrnehmung und die Qualität betreffenden Fragen von der Naturwissenschaft zu einer philosophischen Erforschungsmethode übergehen muß: so bilden auch alle jene übrigen auf diese Fragen sich beziehenden Probleme die so genannte Philosophie der Natur,

welche mit den zahlreichen und nicht unbeträchtlichen Irrthümern der phantastischen Construction Schellings und der formalistischen Hegels nicht zu verwechseln ist. Eine wahre Naturphilosophie hat alle jene Fragen zu erklären, die sich auf das Verhältniß und den Zusammenhang der Natur und Vernunft, der Natur- und Vernunftgesetze, der logischen, metaphysischen, psychologischen, ethischen und religiösen u. s. w. beziehen (S. 16).

Zum äußern Belege werden treffende Aussprüche des berühmten Naturforschers unserer Zeit, des Alexander von Humboldt, angeführt. Dieser große Denker weist an mehreren Stellen seines Kosmos auf die Bedeutung der Philosophie für die Naturwissenschaft und den Zusammenhang beider Wissenschaften hin (S. 17—19). Gegen das Studium der Philosophie durch die Naturforscher werden die unbegründeten Einwendungen aufgezählt, die man von den Gegnern der Philosophie häufig erheben hört. Schlagende Gegenbemerkungen Humboldts werden diesen sophistischen Einwendungen entgegengestellt (S. 19—21).

Dies wird demnach von dem Hrn. Verf. als gewiß bezeichnet, daß die Behauptungen der Materialisten nicht aus empirischer Beobachtung und Erfahrung, sondern aus falschen Schlüssen hervorgehen, welche der Psychologie und Logik widersprechen (S. 21 u. 22).

Das ganze Programm zeugt von dem wahrhaft philosophischen Geist und der genauen Sachkenntniß des Hrn. Verf. im Gebiete des behandelten Gegenstandes. Wir schließen mit den treffenden Worten desselben: Es existirt eine sehr innige Uebereinstimmung zwischen Philosophie, Naturwissenschaft und Mathematik nicht nur darin, daß sie der Wahrheit als dem Höchsten und Obersten folgen, sondern auch in der Erforschung des Was und Wie der Dinge. Denn in allen diesen Wissenschaften bauten die Forscher darauf, daß sie, je mehr sie in das Innerste und Geheimste sowohl der Außenwelt, als ihrer Seele und ihres Geistes drangen, um so weniger von der Wahrheit

abirren würden, wenn sie nur das Band und den nothwendigen Zusammenhang aller Wissenschaften festhielten, da die Wahrheit nicht nur jenen kleinsten Theilen und ihrem innersten Entwickelungsverlaufe sowohl in der Natur als im Geiste, sondern auch dem großen Zusammenhange inne wohnt, durch welchen Alles sowohl beziehungsweise im All, als unbedingt im höchsten Wesen zusammengehalten wird.

K. A. v. Reichlin-Meldegg.

Bibliographie.

Verzeichniß
der im In- und Auslande neu erschienenen philosophischen Werke.

J. Abercrombie: On the Philosophy of the Moral Feelings, 13. Edition. London, Murray, 1865. (4 Sh.)

— — —: On the Intellectual Powers and the Investigation of Truth. 14te Edition. Ibid. 1865. (6½ Sh.)

P. P. Alexander: Mill and Carlyle. An Examination of Mr. J. St. Mill's Doctrine of Causation in Relation to Moral Freedom. With an Occasional Discourse on Sauerteig by Smelfungus. London, Nimmo, 1866. (3½ Sh.)

Anna: Philosophische Gespräche. Herausgegeben vom Verfasser des „Quellwassers." Leipzig, Deichert, 1866. (15 Sgr.)

Aristotelis Ethica Nicomachea; with References to Parallel Passages. Edited by J. E. T. Rogers. New Edition. London, Rivington, 1866.

A. Bain: The Feelings and the Will, Physiologically considered. London, Chapman, 1866. (2 Sh.)

C. S. Barach: Zur Geschichte des Nominalismus vor Roscellin. Nach bisher unbenutzten handschriftlichen Quellen der Wiener kaiserl. Bibliothek. Wien, Braumüller, 1866. (6 Sgr.)

J. Barni: Histoire des idées morales et politiques en France au XVIII siècle. T. I. Paris, 1865. (3½ Fr.)

H. Baumgärtner: Die Naturreligion oder Was die Natur zu glauben lehrt. Ein Beitrag zur Läuterung und zu fester Begründung einiger religiöser Begriffe. Leipzig, Brockhaus, 1865. (16 Sgr.)

M. L. Bautain: La religion et la liberté. Paris, Hachette, 1865. (3½ Fr.)

— —: Manuel de Philosophie morale. Ibid. 1866. (3½ Fr.)

Ch. Beauquier: Philosophie de la Musique. Paris, 1865. (1½ Fr.)

H. Beckers: Die Unsterblichkeitslehre Schellings im ganzen Zusammenhang ihrer Entwickelung. München, Franz, 1865. (1 Thlr. 15 Sgr.)

J. Benoid-Pons: Etudes parallèles et morales. Clermont, Ferrand, 1865. (3 Fr.)

J. Bernays: Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit Ein Beitrag zur Religionsgeschichte. Mit kritischen und erklärenden Anmerkungen zu Porphyrios' Schrift über Enthaltsamkeit. Berlin, Hertz, 1866. (20 Sgr.)

C. M. Bernhardt: De Cicerone Graecae philosophiae interprete. Programm des Friedr. Wilh. Gymnasium zu Berlin, 1865.
F. Bertinara: Principii di Biologia e di Sociologia, proposti agli studiosi di Filosofia del diritto. Torino, 1865.
G. Biasutti: Della Fisiologia comparata e delle sue relazioni collo studio delle lingue, coll' Archeologia, l'Etnografia, la storia e la Filosofia. Venezia, 1865.
H. S. Boase: An Essay on Human Nature, showing the Necessity of a Divine Revelation etc. London, 1866. (12 Sh.)
G. Boissier: Ciceron et ses amis. Etude sur la société romaine du temps de César. Paris, Hachette, 1865.
F. Bouiilier: Du Plaisir et de la Douleur. Paris, Baillière, 1865. (3½ Fr.)
C. A. Brandis: Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie. 3ten Theils 2te Abtheilung. Berlin, Reimer, 1865 (2 ₰ 22½ Sgr.)
J. B. Brown: The Divine Life in Man. Fourteen Discourses. Second Edition. London, Jackson, 1865. (7½ Sh.)
K. Candidus: Evangelium aeternum. Religiöse Betrachtungen für Gebildete. Leipzig, Berndt, 1866.
M. Carriere: Die Kunst im Zusammenhang der Culturentwickelung und die Ideale der Menschheit. Zweiter Band: Hellas und Rom. Leipzig, Brockhaus, (1866. (3 ₰)
C. G. Carus: Vergleichende Psychologie oder Geschichte der Seele in der Reihenfolge der Thierwelt. Wien, Braumüller, 1866. (2⅓ ₰)
J. P. Chevalier: Le progrès dans l'Humanité. Paris, 1865. (3½ Fr.)
A. Clissold: Swedenborg and his Modern Critics: with some Remarks upon the Last Times. London, Longman, 1866. (1½ Sh.)
A. Comte: A general View of Positivisme. Translated by Dr. J. H. Bridges. London, Trübner, 1865. (8½ Sh.)
J. M'Cosh: A Defence of Fundamental Truth, being a Review of the Philosophy of Mr. J. St. Mill. London, Macmillan, 1866. (7½ Sh.)
J. Delboeuf: Essai de Logique scientifique. Prolégomènes suivis d'une étude sur la question du Mouvement considérée dans ses rapports avec le principe de contradiction. Liège, Desoer (Leipzig, Mupuardt)., 1865.
F. Decker: The Thalete Milesio. Inaugural-Dissertation. Halle (gedr. v. Plötz) 1865.
St. Denys, l'Areopagite: Oeuvres, traduites du Grec en Français, avec prolégomènes, manchettes, notes, table analytique etc. par l'abée J. Dulac. Bar-le-Duc et Paris, 1865. (7 Fr.)
René Descartes: Meditationes de prima philosophia. Zum akademischen Gebrauche neu herausgegeben und eingeleitet von Dr. C. S. Barach. Wien, Beck, 1866. (16 Sgr.)
A. Desjardins: Les Devoirs. Essai sur la morale de Cicéron. Ouvrage couronné par l'Institut. Paris, Didier, 1865. (3½ Fr.)
L. Desages: De l'extase ou des miracles comme phénomènes naturels. Paris, 1865. (6 Fr.)
F. Dieterici: Die Propädeutik der Araber im zehnten Jahrhundert. Berlin, Mittler, 1865. (1½ ₰)
J. Dippel: Versuch einer systematischen Darstellung der Philosophie des Carolus Bovillus, nebst einem kurzen Lebensabrisse. Würzburg, Stuber, 1865. (1 ₰ 6 Sgr.)
J. M. C. Duhamel: Des méthodes dans les sciences de raisonnement. Paris, Ire partie: Des méthodes communs à toutes les sciences de raisonnement. Paris, Gauthier-Villars, 1865.
P. Duprat: Les Encyclopédistes, leurs travaux, leurs doctrines et leur influence. Paris, 1866.

G. Engel: Die dialektische Methode und die mathematische Naturanschauung. Berlin, Herz, 1865. (8 Sgr.)

W. English: A Treatise on Moral Philosophy. London, 1865. (4½ Sh)

F. Epp: Seelenkunde. Mannheim, Schneider, 1866. (10 Sgr.)

J. E. Erdmann: Grundriß der Geschichte der Philosophie. Erster Band: Philosophie des Alterthums und des Mittelalters. Berlin, Herz, 1866. (2 Thlr. 20 Sgr.)

Evangelium der Wahrheit und Freiheit, gegründet auf das Natur- und Sittengesetz. Für Gebildete. Leipzig, Mayer, 1865 (20 Sgr.)

F. Fabri: Zeit und Ewigkeit. Eine Betrachtung aus dem Gebiete religiöser Speculation. Barmen, Langewiesche, 1865. (12 Sgr.)

G. J. Fechner: Das Büchlein von dem Leben nach dem Tode. Leipzig, Voß, 1866.

K. P. Fischer: Zur hundertjährigen Geburtstagsfeier Franz v. Baaders. Versuch einer Charakteristik seiner Theosophie und ihres Verhältnisses zu den Systemen Schellings und Hegels, Daubs und Schleiermachers. Erlangen, Besold, 1865. (12 Sgr.)

Kuno Fischer: System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre. 2te völlig umgearbeitete Aufl. Heidelberg, Bassermann, 1865. (3 Thlr. 18 Sgr.)

— — —: Geschichte der neueren Philosophie. 1ter Band: Descartes und seine Schule. 2ter Theil: Descartes' Schule. Geulinx. Malebranche. Spinoza, Ebendas., 1865. (3 Thlr. 18 Sgr.)

M. Flourens: Psychologie comparée. 2me édition. Paris, 1865. (3½ Fr.)

S. W. Fullom: The Mystery of the Soul. A Search into Man's Origin, Nature and Destiny. London, Skeet, 1865. (10½ Sh.)

L. Geiger: Ueber Umfang und Quelle der erfahrungsfreien Erkenntniß. Frankfurt a. M., Auffarts, 1865. (8 Sgr.)

V. di Giovanni: Il Miceli, ovvero Dell' Ente uno e reale, dialoghi tre, seguiti dallo Specimen scientificum V. Micelii, non mai fin qui stampato. Palermo, 1864.

C. de Gobineau: Les Réligions et les Philosophies dans l'Asie centrale. Paris, 1865. (7 Fr.)

A. Grant: The Politics of Aristotle, illustrated with Essays and Notes. 2d Edition revised and completed. 2 Vols. London, Longman, 1866.

J. H. Green: Spiritual Philosophy, Founded on the Teaching of the late Sam. Taylor Coleridge. 2 Vols. Edited with a Memoir of the Authors Life by J. Simon. London, Macmillan, 1865. (25 Sh.)

John Grote: Exploratio philosophica; or Rough Notes on Modern Intellectual Science. Cambridge, Deighton, 1865. (7 Sh.)

George Grote: Plato, and the other Companions of Sokrates. 3 Vols. London, Murray, 1865. (45 Sh.)

A. Guthlin: Les Doctrines positivistes en France. Etude sur les oeuvres philosophiques de MM. Littré, Renan, Taine et About. Strasbourg et Paris, 1865. (1 Fr.)

P. Haffner: Der moderne Materialismus. Frankfurt a. M., Hamacher, 1865. (3 Sgr.)

Hamilton versus Mill. A Thorough Discussion of each Chapter in J. Mill's Examination of Hamilton's Logic and Philosophy, beginning with the Logic Part I. etc. London, Simpkin, 1866.

F. A. Karsten: Immanuel Hermann Fichte als Anthropoloog en Psycholoog in hoofdtrekken geschetst. Zalt-Bommel, Noman, 1865. (8 Sgr.)

G. Hartwig: The Harmonies of Nature and Unity of Creation. London, Longmans, 1866.

C. Hermann: Die ästhetischen Prinzipien des Versmaaßes in Zusammen-

hang mit den allgemeinen Prinzipien der Kunst und des Schönen. Dresden, Kunße, 1865. (1 ♂)

J. B. Hopkins: A Reasonable Faith. London, Longmans, 1865.

P. Janet: Der Materialismus unsrer Zeit in Deutschland. Prüfung des Dr. Büchner'schen Systems. Uebersetzt mit einer Einleitung und Anmerkungen von Dr. R. A. v. Reichlin-Meldegg, herausgegeben mit einem Vorwort von Dr. J. H. v. Fichte. Paris, Baillière (Leipzig, Jung-Treuttel), 1866. (1 ♂)

F. A. Janke: Aristoteles doctrinae paedagogicae pater. Inaugural-Dissertation. Halle, 1866.

J. Jungmann (Priester rc.): Die Schönheit und die schöne Kunst. Nach den Anschauungen der sokratischen und der christlichen Philosophie in ihrem Wesen dargestellt. Innsbruck, Wagner, 1866. (1 ♂ 25 Ngr)

M. Ker: Discourses on Immortality. London, 1865. (4½ Sh.)

R. Kögel: Die Phantasie als religiöses Organ. Vortrag rc. Bremen, Müller, 1866. (7½ Ngr)

Lamettrie: L'Homme machine. Avec une introduction et des notes de J. Assézat. Précédé de l'éloge de l'auleur par Frédéric II. roi de Prusse. Paris, 1865. (4 Fr.)

F. A. Lange: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Iserlohn, Bädecker, 1866. (2 ♂ 7½ Ngr)

M. Lazarus: Ueber die Ideen in der Geschichte. Rectoratsrede. Berlin, Dümmler, 1865. (20 Ngr)

M. Leidesdorf: Lehrbuch der psychischen Krankheiten. Zweite umgearbeitete und wesentlich vermehrte Auflage. Erlangen, Enke, 1865. (3 ♂.)

C. Lévêque: La science de l'Invisible. Etudes de Psychologie et de Théodicée. Paris, G. Baillère, 1865.

G. H. Lewes: Aristoteles. Uebersetzt von J. V. Carus. Leipzig, Brockhaus, 1865.

G. H. Lewes: Auguste Comte. London, Chapman, 1865. (2 Sh.)

M. de Livonière: Un philosophe (1789—1794). Paris, Bray, 1865. (2½ Fr.)

(Logik). Erster Unterricht in der Logik. Nach der achten Auflage des Englischen. Grimma, Heun, 1865. (5 Ngr)

Lucretius Carus: Das Wesen der Dinge, metrisch übersetzt von G. Bossart-Oerden. Berlin, Reimer, 1865. (1⅙ ♂)

A. B. Lutterbeck: Baader's Lehre vom Weltgebäude verglichen mit neuen astronomischen Lehren. Frankfurt, Herder, 1866. (12 Ngr)

F. Magy: De la science et de la nature. Essai de philosophie première. Paris, 1865. (3½ Fr.)

J. P. Mahaffy: Commentary on Kant's Critick of the Pure Reason. Translated from Fischer's History of Modern Philosophy, with Notes etc. London, Longmans, 1866. (7½ Sh.)

T. Mamiani: Confessioni di un Metafisico. Vol. I: Principii di Ontologia. Vol. II: Principii di Cosmologia. Firenze, 1865. (10 L.)

R. Mariano: Lasalle e il suo Eraclito. Saggio di Filosofia Egheliana. Firenze, 1865.

Dr. Mary: Le Christianisme et le libre examen. 2 vols. Paris, Didier. (7 Fr.)

D. Masson: Recent British Philosophy: a Review with Criticisms, including some Comments on Mr. Mill's Answer to Sir W. Hamilton. London, Macmillan, 1865. (7½ Sh.)

E. Maßenauer: Der menschliche Geist hier und jenseits, gefolgert aus Professor P. J. Meißner's Wärmelehre. Wien, Czermak, 1865. (4 Ngr)

F. D. Maurice: Moral and Metaphysical Philosophy, from the Earliest Period to the Present Time. London, Griffin, 1865.

C. L. Michelet: Naturrecht oder Rechtsphilosophie als die praktische Philosophie enthaltene Rechts-, Sitten- und Gesellschaftslehre. 1ster Band. Berlin, Parthey, 1866. (2 ₰)

F. Michelis: Geschichte der Philosophie von Thales bis auf unsre Zeit. In allgemein faßlicher Darstellung. Braunschweig, Peter, 1865. (1 ₰ 24 Sgr)

J. S. Mill: Anguste Comte and Positivisme. London, Trübner, 1865. (5 Sh.)

P. Montée: Le Stoïcisme à Rome. Paris, Durand, 1865. (3½ Fr.)

Moral-Philosophy. An Anthropological Catholicon under the Title of Psychoneurology; Being the just Analysis of the Affections or the Alpha and Omega of Man as developed in the Phases of Existence. London, Harvey, 1865. (5 Sh.)

M. Morel: Histoire de la sagesse et du gout chez les Grecs. Paris, Mayen-Odin, 1865. (7½ Fr.)

J. W. Nahlowsky: Grundzüge zur Lehre von der Gesellschaft und dem Staat. Leipzig, Pernitzsch, 1865. (10 Sgr)

C. Nägeli: Entstehung und Begriff der naturhistorischen Art. Rede, München, 1865. (20 Sgr)

Notes on Mental and Moral Philosophy, with an Appendix containing a Selection of Questions set at the India Civil Service Examinations and the Answers. By the Principal of Harley Lodge. London, Harrison, 1865. (3½ Sh.)

J, Parker: John Stuart Mill on Liberty, a Critique. London, Pitman, 1865.

F. Pécaut: Die reine Gottesidee des Christenthums, das Wesen der Religion der Zukunft. Wiesbaden, Kreidl, 1866. (24 Sgr)

H. Philibert: Aristotelis philosophia zoologica; facultati literarum Parisiensi thesim proponebat cet. Chaumont et Paris, 1865.

Platon's sämmtliche Werke. Uebersetzt von H. Müller, mit Einleitungen begleitet von K. Steinhart. 8ter Band. Leipzig, Brockhaus. 1866.

Platonis Euthydemus et Laches. Präfixa est epistola ad Senatum Lugduni Batavorum Auctore C. Badham. London, 1866. (4 Sh.)

The Republic of Plato, translated into English, with an Analysis and Notes, by J. L. Davies and D. J. Vaughan. London, Macmillan, 1866.

F. A. Pouchet: L'Univers. Les infiniment grands et les infiniment petits. Paris, Hachette, 1865.

H. F. A. Pratt: The Oracles of God: an Attempt at a Reinterpretation. Part. I: The Revealed Cosmos. London, Churchill, 1865. (10 Sh.)

B. de Puchesse: L'immortalité. Avec préface par Mgr. d'Orléans. Paris, Didier, 1865. (7 Fr.)

W. Purton: Philocalia: Essays on Natural, Poetic and Picturerque Beauty. Part I. II. London, Whittacker, 1865. (10 Sh.)

E. Reich: Die allgemeine Naturlehre des Menschen in ihrem Wesen und in ihrer Anwendung auf die medicinischen, hygieinischen und politisch moralischen Wissenschaften. 1ste Lieferg. Gießen, Roth, 1865. (15 Sgr)

Fr. v. Reichenbach: Aphorismen über Sensitivität und Od. Wien, Braumüller, 1866.

K. v. Reichlin-Meldegg: Der Parallelismus der alten und neuen Philosophie. Leipzig, Winter, 1866. (15 Sgr)

A. Richter: Immanuel Kant's Ansichten über Erziehung. Halberstadt, Frantz, 1865. (8 Sgr)

C. H. Riegel: Grundriß der bildenden Künste. Eine allgemeine Kunstlehre. Mit 34 Holzschnitten. Hannover, Rümpler, 1865. (2 ₰)

C. L. Robertson and H. Maudsley: The Journal of Mental Science. Published by the Authority, of the Medico-Psychological Association. New Series No. XIX. London, Chnrchill, 1865. (2½ Sh.)

W. Rosenkranz: Die Wissenschaft des Wissens und Begründung der besondern Wissenschaften durch die allgemeine Wissenschaft, eine Fortbildung der deutschen Philosophie mit besondrer Rücksicht auf Plato, Aristoteles und die Scholastik des Mittelalters. 1ster Band. München, Weiß, 1866. (1 ₰ 22 Sgr.)

Th. Rumpel: Philosophische Propädeutik. Gütersloh, Bertelsmann, 1866. (20 Sgr.)

J. Rush: Brief Outline of an Analysis of the Human Intellect. Philadelphia, 1865. (12 Sh.)

F. Schmid (aus Schwarzenberg): Grundlinien der Metaphysik. Wien, Braumüller, 1865. (2 ₰ 20 Sgr.)

M. Schneidewin: Disquisitionum philosophorum de Platonis Theaeteti parte priori specimen. Inaugural-Dissertation. Göttingen, 1865.

C. H. Schultz-Schultzenstein: Naturstudium und Kultur oder Wahrheit und Freiheit in ihren natürlichen Zusammenhange. Berlin, Remak, 1866. (2 ₰ 20 Sgr.)

P. Siciliani: Il triumvirato nella storia del pensiero Italiano, ossia Dante, Galileo e Vico. Firenze, 1865. (1 L.)

A. Smetana: Der Geist, sein Entstehen und Vergehen. Philosophische Encyklopädie. Prag, Steinhäuser, 1865. (1 ₰ 10 Sgr.)

G. de Spiegel: Suppléments à l'esprit de la Philosophie de Schopenhauer. Darmstadt, Zernin, 1865. (4 Sgr.)

J. H. Stirling: Sir William Hamilton, being the Philosopher of Perception: an Analysis. London, Longmans, 1865. (5 Sh.)

R. T. Stothard: Psychoneurology: a Treatise on the Mental Faculties. London, 1865 (5 Sh.)

A. Stöckl: Geschichte der Philosophie des Mittelalters. 2ter Band: Periode der Herrschaft der Scholastik. 2te Abtheilung. Mainz, Kirchheim, 1865. (2 ₰ 20 Sgr.)

D. v. Strauß: Meditationen über das erste Gebot für Leute des Gedankenernstes und des Gewissens. Leipzig, Fleischer, 1866. (25 Sgr.)

T. Stumpf: Die politischen Ideen des Nicolaus von Cues. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Reformbestrebungen im 15ten Jahrhundert. Köln, Bachem, 1865. (12 Sgr.)

H. Taine: Philosophie de l'art. Leçons professées a l'école de Beaux-Arts. Paris, 1865. (2½ Fr.)

— —: The Philosophy of Art. Translated from the French. London, Baillière, 1865. (3 Sh.)

A. Tanner: Ueber das Verhältniß von Vernunft und Offenbarung. Luzern, Räber, 1865. (12 Sgr.)

H. Tego: Die moderne Bildung und die christliche Kirche. Ein Sendschreiben an d. Geh. K. R. Dr. Rothe in Heidelberg. Hamburg, Meißner, 1865. (12 Sgr.)

Thomas d'Aquino. Nouvelle traduction en Français de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin, précédée des éloges du saint docteur et de sa biographie. accompagnée du texte latin en regard avec des notes etc. Par l'abbé J. Carmagnolle. T. XV. Draguignan, 1866. (6 Fr.)

H. Travis: Moral Freedom reconciled with Causation by the Analysis of the Process of Self-Determination. London, Longmans, 1865. (7½ Sh.)

P. Tremaux: Origine et transformation de l'homme et des autres êtres. Ire partie indiquant les transformations des êtres organisés, la formation des espèces, l'instict etc. Paris, Hachette, 1865. (3½ Fr.)

F. Ueberweg: Grundriß der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart. Erster Theil: Das Alterthum (die vorchristliche Zeit)

Zweite durchgesehene und erweiterte Auflage. Berlin, Mittler, 1865. (1 ₰ 12 Sgr)

H. Ulrici: Leib und Seele. Grundzüge einer Psychologie des Menschen. Leipzig. T. O. Weigel, 1866. (3 ₰ 20 Sgr)

T. H. C. Upham: Letters, Aesthetic, Moral, and Social. Written from Europe, Egypt etc. Philadelphia, 1865. (15 Sh.)

V. Vassilief: Le Bouddhisme, ses dogmes, son histoire, et sa littérature. Ire partie: Aperçu général. Traduit du russe par G. A. La Comme et précédé d'un discours préliminaire par E. Laboulaye. Paris, Durand, 1865. (8 Fr.)

K. v Vierordt: Die Einheit der Wissenschaften. Eine Rede ꝛc. Tübingen, Laupp, 1865. (7½ Sgr)

R. Volkmann: Hermagoras oder Elemente der Rhetorik. Stettin, Rahmer, 1865. (1 ₰ 20 Sgr)

A. Brantz: Speculative Begründung der Lehre der katholischen Kirche über das Wesen der menschlichen Seele und ihr Verhältniß zum Körper. Köln, Schwan, 1865. (20 Sgr)

G. Warington: The Phenomena of Radiation, as exemplifying the Wisdom and Beneficence of God. London, Skeffington, 1865. (5 Sh.)

H. Wedgwood: The Origin of Language. London, Trübner, 1866. (3½ Sh.)

K. Werner: Ueber Wesen und Begriff der Menschenseele. Eine philosophisch-kritische Abhandlung. Brixen, Weger, 1865. (12 Sgr)

F. Wilson: The Philosophy of Classification, being a Base for Thought, a Measurement for Morality and a Key to Truth. London, Pitman, 1866. (3½ Sh.)

E. Zeller: Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts. Leipzig, Fues, 1865. (2 ₰)

Amerikanische Werke seit 1863.

Lectures on Moral Science. By March Hopkins, D. D. President of Williams College, Boston, 1863.

A System of Logic. By P. M'Gregor, A. M.. New-York, 1863.

The History of the Intellectual Development of Europe. By John William Draper, M. D. New-York, 1863.

The Races of the Old World. A Manual of Ethnology. By Charles L. Brace. New-York, 1863.

Christianity the Religion of Nature. Lectures before the Lowell Institute By Andrew Peabody, D. D. Boston, 1864.

A Critical History of the Doctrine of a Future Life. By W. R. Alger. Philadelphia, 1864.

Intellectual Philosophy. By Hubbard Minslow, D. D. Boston, 1864.

The Freedom of the Will as a Basis of Human Responsibility and a Divine Government. By D. D. Uredon, D. D. New-York, 1864.

Freedom of Willing: or Every Being that wills a Creative First Cause. By Rowland G. Hazard. New-York, 1864.

Religion and Chemistry; or Proofs of God's Plan in the Atmosphere and Ele ments. By Prof. Josiah P. Cooke. New-York, 1864.

Introduction to the Study of International Law. By J. D. Woolsey, President of Yale College. New-York, 1864.

Philosophy as an Absolute Science, Founded in the Universal Laws of Being. By E. L. Frothingham. Vol. I. Boston, 1864.

Phrasis: a Treatise on the History and Structure of the Different Languages of the World. By T. Wilson. Albany, 1865.

Know the Truth: a Critique on the Hamiltonian Doctrine of Limitation. By T. H. Tones. New-York, 1865.

Dante, as Philosopher, Patriot and Poet. By Prof. V. Botta. New-York, 1865.

History of Rationalism. By Rev. John F. Hurst. New-York, 1866.

Essays on the Supernatural Origin of Christianity, with Special Reference to the Theories of Renan, Strauss and the Tübingen School. By Prof. George P. Fisher. New-York, 1866.

Reason in Religion. By Frederic Henry Hedge, Professor in Cambridge. Boston, 1865.

American Presbyterian and Theological Review. Edited by Henry B. Smith, D. D. New-York, 1863 ff. (Hierin eine Anzahl kritischer Artikel über hervorragende philosophische Werke Deutschlands, Englands und Amerikas).

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Zeitschrift
für
Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. v. Fichte,
o. ö. Professor der Philosophie a. D. in Stuttgart,

Dr. Hermann Ulrici,
o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Halle

und

Dr. J. U. Wirth,
evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.

Neun und vierzigster Band.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1866.

Inhalt.

Die Philosophie des Epiktetus. Ein Beitrag zur Geschichte des Eklekticismus der Römischen Kaiserzeit.

Von Prof. Dr. Winnefeld.

Erste Hälfte.

Die Geschichte der Philosophie zeigt uns die Wege, welche der menschliche Geist einschlug und verfolgte, um sein höchstes Ziel, die Erkenntniß des Wesens und Ursprunges der Dinge zu erreichen. Dieses Studium lehrt uns, wie die Philosophie der Griechen, von bescheidenen Anfängen ausgehend, in Plato und Aristoteles ihren Höhepunkt gewonnen hatte und das wissenschaftliche Leben und Streben durch die Systeme derselben zur reichsten Blüthe entfaltet war. Mit dem Untergange der griechischen Freiheit tritt die strenge Wissenschaftlichkeit, die Entwickelung theoretischer Untersuchungen gegen die praktischen Bedürfnisse in den Hintergrund; die Philosophie wird nicht mehr um ihrer selbst willen gepflegt und geehrt, sondern nur unter dem Gesichtspunkte, daß sie den hilfsbedürftigen Menschen die Mittel und Wege zu einem sittlich-guten Leben kennen lehrt. Die Philosophie beschäftigt sich weniger mit Logik und Physik, denen sie nur relativen Werth beimißt, und in welchen der auf sich allein beschränkte Weise nur Hilfsmittel und Stützpunkte für die Ethik findet, welche er zum Hauptziele seiner Lehre erhebt, um durch dieselbe in der Vollkommenheit seiner Unabhängigkeit und Bedürfnißlosigkeit fortzuschreiten. Diese Autarkie des Weisen tritt mit um so größerer Macht in der Epoche hervor, als die politischen und socialen Zustände unerquicklich, ja trostlos werden. In Rom, wohin sich die Philosophie aus ihrer Heimath Griechenland verpflanzt und treue Pflege und eifrige Jünger gefunden hatte, mußte bei den bekannten praktischen Sitten seiner Bürger sich auch vorherrschend die praktische Seite der

Philosophie empfehlen. In der That sind auch außer einem unleugbaren Hange zum Eklekticismus einiger römischer Philosophen die Systeme des Zeno und Epikur fast die einzigen, die in selbstständiger Form ohne Beimischung von fremden Theilen bei den Römern Eingang fanden. Während ein verweichlichtes Geschlecht, um den Schein der Wissenschaftlichkeit zu retten und mit philosophischer Thätigkeit sich zu brüsten, der Weisheit des Epikur folgte uud gleichwohl in seiner Entsittlichung immer tiefer sank, fehlte es doch nicht an herrlichen Beispielen edler und hochherziger Männer, welche in den Mantel des Stoikers gehüllt wissenschaftliche Thätigkeit zu erhalten und zu beleben, und bei dem Verluste der politischen Freiheit ihre subjektive zu retten suchten. Einer der bedeutendsten Denker dieser Zeit war Epiktetus, welcher zu Hierapolis in Phrygien von armen Eltern geboren war, die ihrem Sohne keine wissenschaftliche Bildung konnten angedeihen lassen *). Wie voller Grund zur Annahme vorliegt, kam Epiktet schon frühe nach Rom, aus welcher Veranlassung, ist unbekannt; vielleicht wurde er von heimkehrenden römischen Soldaten, welche in den 58 n. Chr. wieder beginnenden Partherkriegen gedient hatten, aus Kleinasien nach Rom gebracht. Hier lebte er als Sklave des Epaphroditus **), eines Freigelassenen des Nero, der in dessen Leibwache diente. Welche Würde dieser kaiserliche Günstling in derselben bekleidete, ist ungewiß; nach der Erzählung einiger Schriftsteller war er Hauptmann, während Suidas von keinem höhern Range weiß und ihn schlechthin einen der Leibwache nennt. Die Vermuthung,

*) Suidas s. v. Epictetus. Das Geburtsjahr ist nicht bekannt; nimmt man an, daß Epiktet mit 14 bis 16 Jahren nach Rom kam, so wird es am besten zwischen 46 und 50 n. Chr. zu verlegen seyn. Sehr nahe liegt die Vermuthung, daß der Name Ἐπίκτητος ihm vielleicht erst als Sklave gegeben worden ist, für einen solchen ist das Wort „der Erworbene, Gekaufte“ sehr bezeichnend.

**) Suidas l. l. Tacitus, Ann. XV, 55 u. Arrian, Diss. I, 1. 9. 26 nennen diesen Epaphrodit einen Freigelassenen des Nero und einen gemeinen Schmeichler und Spion. Sueton im Leben Domitians schildert ihn als gleichen Charakters wie Nero.

daß Epiktet schon in dieser Stellung als Sklave seiner Neigung zu philosophischen Studien nachhing und nach stoischer Weisheit lebte, wird sich nicht als unrichtig zurückweisen lassen; um so erwünschter wird es ihm daher gewesen seyn, daß ihm Epaphrodit einen sorgfältigen Unterricht und gelehrte Bildung ertheilen ließ, worin dieser nur das Beispiel vieler vornehmen Römer zur Kaiserzeit nachahmte (Garnièr, Mémoires sur les ouvrages d'Epictète), welche aus Eitelkeit nach dem Ruhme strebten, unter ihren Sklaven Grammatiker, Dichter, Rhetoren und Philosophen zu zählen. Denn schwerlich wird der Gehilfe der Ausschweifungen Nero's aus Vorliebe für die stoische oder cynische Lehre bemüht gewesen seyn, einen Sklaven zu besitzen, der ihm die strengen Grundsätze dieser Schulen vor Augen hielt. Diesen Unterricht genoß Epiktet bei einem stoischen Philosophen, welcher in großer Achtung stand und sich eines bedeutenden Rufes erfreute, bei Musonius Rufus (Diss. I, 1. 7. 9. III, 6. 15. 23.), welcher auch von seinem dankbaren Schüler stets mit Verehrung genannt wird. Ob Epiktet auch die Vorträge anderer Philosophen anhörte, bleibt unentschieden; denn andere Philosophen, deren Namen Epiktet nennt, wie Euphratos (Diss. IV, 8.), sind nicht mit Bestimmtheit als seine Lehrer anzunehmen. Viel wahrscheinlicher ist, daß Epiktet nach einiger Zeit selbst als Lehrer der Philosophie in Rom auftrat, und sich in dieser Stellung bedeutendes Ansehen erwarb *), bis 94 n. Chr. unter Domitian alle Philosophen aus Rom und Italien verbannt wurden. Auch Epiktet, von diesem Schicksale betroffen, wanderte nach Nikopolis in Epirus (Aul. Gell. noct att. XV, 11.), wo er seine Thätigkeit im Lehramte fortsetzte, und ausschließlich diesem Berufe lebte. Er gründete daselbst eine Schule, welche viele Jünglinge aus Italien und Griechenland besuchten; alle unter Epiktets Namen überlieferten Schriften enthalten dessen Vorträge aus dieser Periode. Daß diese Vorträge durch Anmuth der Sprache und Reichthum der Gedanken

*) Aul. Gellius, Noct. att. I, 2 nennt ihn stoicorum vel maximus.

ausgezeichnet waren, rühmt uns sein treuer Schüler Arrian, indem er uns berichtet (in praefat. Dissertat. Epict.), daß die Zuhörer von ihm in jede Stimmung, die er wollte, versetzt wurden. Diesem Berufe des Lehrers scheint Epiktet bis an das Ende seines Lebens getreu geblieben zu seyn. Ueber die letzten Jahre desselben existiren verschiedene, zum Theil widersprechende Nachrichten; nur der eine Umstand bleibt unbestritten, daß Epiktet ein hohes, vielleicht sehr hohes Alter erreichte *). Es ist daher der Ueberlieferung (Spartiani Hadrian. 16.), daß er unter Hadrian nach Rom zurückgekehrt und von diesem Kaiser in hohen Ehren gehalten worden, nicht unbedingt zu widersprechen; vielmehr wird dieselbe durch das Zeugniß des Aulus Gellius (noct. att. II, 18.) bestärkt, der noch zu Ende der Regierung Hadrian's schrieb und von unserm Philosophen als von einem kürzlich Gestorbenen spricht. Unglaublich ist dagegen die Angabe des Suidas, welcher ihm ein Alter von 110 Jahren zuschreibt und ihn noch unter der Regierung des Marcus Antoninus leben läßt; diese Zeit erlebte Epiktet nicht mehr; denn dessen Schriften, welche erst nach seinem Tode abgefaßt wurden, kamen erst durch einen gewissen Rusticus (Marc. Anton. τὰ ἐις ἑαυτόν I, 7.) zur Kenntniß des Kaisers, der selbst von ihm als von einem der nicht mehr unter den lebenden ist, spricht (Ibid. II, 18.). Verlegt man das Todesjahr des Epiktet ungefähr 130 n. Chr., so ergiebt sich für denselben eine Lebensdauer von 80 und einigen Jahren, ein Alter, in welchem er bei entsprechender Frische des Geistes jene ihn ehrenden Namen verdiente.

Nach übereinstimmenden Zeugnissen der Schriftsteller lebte Epiktet in steter Armuth; ungeachtet des Besuches zahlreicher Schüler in Nikopolis war sein Bemühen nicht auf Erwerb von Reichthum gerichtet, sondern es genügte ihm ein Besitz, der ihm die nothwendigsten Bedürfnisse beschaffen konnte; er suchte

*) Aul. Gell. noct. att. I, 2 Luc. adv. indoct cap. XIII. Der erste nennt ihn einen ehrwürdigen, der zweite einen bewunderungswerthen Greis.

seine Lehre des Duldens und der Enthaltsamkeit durch sein eigenes Beispiel zu bestätigen, ein Bestreben, welches ihm glänzend gelang und worüber die Geschichte uns recht artige Erzählungen aufbewahrt hat. Freiwillig verzichtete er auf alle Bequemlichkeiten des Lebens; ohne alle Dienerschaft behalf er sich mit einem einfachen Hausrath, und als ihm einst seine eiserne Lampe entwendet wurde, kaufte er sich eine irdene, um sie wegen ihrer Werthlosigkeit nicht wieder zu verlieren. Von dieser nämlichen Lampe erzählt der Satiriker Lucian *), daß sie nach dem Tode des Epiktet um 3000 Drachmen verkauft wurde, gewiß ein schlagender Beweis, in welcher Achtung Epiktet schon im Alterthume stand! Der Angabe des Simplicius, daß sich Epiktet im höheren Alter noch verheirathet habe, halten wir zur Widerlegung das eigene Zeugniß (Diss. III, 22.) desselben entgegen, da er selbst von seiner Ehelosigkeit berichtet, und die Anekdote bei Lucian (Daemonax cap. 55.), wonach unser Philosoph, kein erklärter Feind des Ehestandes, dem Dämonax den ernstlichen Rath ertheilte, sich zu verheirathen, dieser aber zur Abwehr und Widerlegung ihm kurz erwiederte: nun, so gieb mir eine deiner Töchter! Eine Uebereinstimmung läßt sich in die Erzählungen des Simplicius und Lucian auch durch die Annahme nicht bringen, daß Epiktet in dieser Unterhaltung mit Dämonax noch ein junger Mann gewesen und sich erst später verheirathet habe, um sich der Pflege eines Kindes anzunehmen, das von seinem Vater, einem Freunde Epiktets, ausgesetzt war, weil bekanntlich die Schriften Arrians, welche er erst nach dem Tode seines Lehrers abfaßte, ausdrücklich seine Ehelosigkeit erwähnen.

Von der Körperbeschaffenheit Epiktets wissen wir nur, daß er lahm war **), ein Grund mehr, um ihn zur stoischen Selbst-

*) Luc. adv. indoct. cap. XIII. Unrichtig wollte man in dieser Erzählung eine Verspottung Epiktets erkennen, während Lucian nur die Thorheit des Käufers lächerlich machen wollte, der mit der Lampe Epiktets auch dessen Weisheit erworben zu haben glaubte.

**) Das bei Aulus Gellius aufbewahrte Epigramm in dessen noct. att. II, 18:

genügsamkeit hinzuführen! Die Ursachen dieser Mißgestaltung werden verschieden angegeben. Simplicius berichtet, daß Epiktet von schwächlichem Körperbau und von Jugend an lahm gewesen sey; Suidas schreibt die Ursache einer Krankheit zu, und ein andrer Gewährsmann (Celsus contra Orig. VII, 13.) behauptet, durch eine Mißhandlung seines Herrn sey das Bein entzwei geschlagen worden. Die Wahrheit beider Ueberlieferungen schließt sich nicht aus, und von dem rohen Freigelassenen des Nero läßt sich eine so unmenschliche Handlung an seinem von Natur schwachen Sklaven denken. Es ist um so mehr Grund zur Annahme der letzten Erzählung vorhanden, als Arrian (Diss. I, 12.) ebenfalls davon spricht. Bewunderungswerth bleibt die Geduld und Ruhe, mit welcher Epiktet, der seinen Herrn vergeblich von dieser Grausamkeit abmahnte, und ihm das Unglück, das er durch einen Schlag verursachen würde, voraussagte, nach erlittenem Schaden diesem nur die einzige Klage zurief: „habe ich dir nicht vorausgesagt, Du würdest mir das Bein entzwei schlagen?“ Wahrlich ein erhabenes Beispiel von Seelenruhe, und ein schlagender Beweis von der vollkommensten Uebereinstimmung seines Lebens mit seiner Lehre!

Schließlich bleibt uns noch ein Punkt aus dem Leben Epiktets zur Erörterung übrig. Es wurde nämlich früher häufig wegen der Reinheit der Sitten und der Erhabenheit des Charakters desselben die Behauptung geltend gemacht, Epiktet sey ein Bekenner der christlichen Religion oder wenigstens ein geheimer Christ gewesen, und habe mehrere christliche Sittenlehren in seine Philosophie aufgenommen. Wenn auch eine Aehnlichkeit der christlichen und stoischen Moral nicht zu verkennen und diese durch den idealen Charakter der beiden Lehren begründet ist, so zeigen sie trotz mancher Berührungspunkte doch ein

---

Δοῦλος Ἐπίκτητος γενόμην καὶ σώματι πηρὸς
Καὶ πενίην Ἶρος καὶ φίλος ἀθανάτοις.

soll Epiktet selbst zum Verfasser haben; trotz des Zweifels der Aechtheit entspricht es völlig dessen Lehre, weil es den Beweis giebt, daß keine Art von äußern Glücksgütern zum wahren Glücke nöthig ist.

sehr verschiedenes Gepräge: jede verfolgte für sich selbstständig ihren Entwicklungsgang, und es läßt sich auch die Behauptung einer christlichen Anschauungsweise der Welt bei Epiktet nicht beweisen. Die Hypothese stützt sich besonders auf die gleichzeitige Anwesenheit des Apostels Paulus in Rom, dessen Freund Epaphroditus demselben im Gefängnisse viele Beweise von Wohlwollen gab und als ein sehr eifriger Anhänger und Bekenner der neuen Lehre im Briefe an die Kolosser (I, 7.) und Philipper (II, 25.) geschildert wird. Unmöglich aber kann ein Freund des Apostels Paulus und ein Freigelassener des Nero und dessen Helfershelfer bei seinen Schandthaten dieselbe Person und ein Vorkämpfer des Christenthums gewesen seyn. Vielmehr scheint die Ansicht Grund zu haben, daß Epiktet den christlichen Glauben keiner eingehenderen Prüfung unterzog (Diss. IV, 7.), indem er die Seinigen der Furchtsamkeit anklagt und ihnen das Beispiel der Galiläer vorhält, welche nach seiner Ansicht aus Schwärmerei und Unsinn dem Tode des Tyrannen trotzen. Wäre Epiktet auch nur einigermaßen mit der christlichen Lehre bekannt und mit den Ursachen der Unerschrockenheit, welche die Anhänger der neuen Lehre beim Anblicke des Todes bewiesen, vertraut gewesen, so hätte er nie die freudige Hingebung in den grausamsten Märtyrertod und die Standhaftigkeit der Christen bei den gräßlichsten Martern als Wahnwitz bezeichnen können. So steht unser Weltweiser auf specifisch heidnischem Boden, er verkennt die Bedeutung der neuen Lehre vollständig, seine Vorbilder sind Sokrates, Zeno und Chrysipp, nimmermehr aber Christus! Wenn auch manche Grundsätze und selbst gewisse Ausdrucksweisen in der christlichen und epiktetischen Lehre gleich oder ähnlich sind, so sind beide doch gänzlich unabhängig von einander. Epiktet war Philosoph, von seiner Vernunft forderte er die Grundsätze, nach welchen wir das Leben einzurichten und welchen wir in allen Verhältnissen zu folgen haben; von einer Offenbarungstheorie der Wahrheit und Erkenntniß der wichtigsten Dinge findet sich bei ihm nicht einmal eine Andeutung, eine solche war ihm fremd.

Ob Epiktet Schriften hinterlassen habe, ist ungewiß; wahrscheinlich hat er es verschmäht, selbst solche zu verfassen, wenigstens findet sich nirgends eine Nachricht darüber *). Die ganze Kenntniß der Philosophie des Epiktet verdanken wir dem Arrian, seinem treuen und eifrigen Schüler in Nikopolis, welcher uns selbst in der Vorrede zu den Dissertationen, die an L. Gellius gerichtet ist, versichert, daß er nicht der Verfasser derselben sey, sondern sich nur bemüht habe, was er aus Epiktets Munde gehört, soviel als möglich in dessen eigenen Worten niederzuschreiben, um für sich selbst einige Denkmale seines Geistes und seiner Freiheit im Reden aufzubewahren; es herrsche daher in diesen Werken diejenige Art zu reden, wenn man sich zufällig mit jemandem in eine Unterredung einlasse; gegen seinen Willen, fährt Arrian fort, seyen diese Reden in die Oeffentlichkeit und in viele Hände gekommen. Das erhaltene Hauptwerk sind die *διατριβαὶ τοῦ Ἐπικτήτου, βιβλια ὀκτώ*, Dissertationes Epicteti ab Arriano conceptae. Von diesen 8 Büchern sind nur 4 erhalten; welche verloren gingen, ob die erste oder die zweite Hälfte, läßt sich nicht mit Bestimmtheit angeben; auch die erhaltenen zeigen viele Lücken. Wahrscheinlich führten diese Bücher auch den Titel *διαλέξεις* (Aul. Gell. noct. att. XIX, 1.). Gänzlich verloren sind *ὁμιλιῶν Ἐπικτήτου βίβλια δώδεκα* und eine Lebensbeschreibung des Epiktet; vielleicht bildete dieses Werk zu dem ersten nur einen Anhang. Ein Auszug aus dem Hauptwerke ist das noch vorhandene *ἐγχειρίδιον Ἐπικτήτου*, manuale Epicteti, worin die wichtigsten Lehren und kräftigsten Sprüche der Philosophie desselben enthalten sind, die, wie dem Kämpfer die Waffe, dem Weisen stets zur Hand seyn sollen. Dieser Entstehungsart des Handbuches ist es auch zuzuschreiben, daß die Dissertationen und das letztere an manchen Stellen wörtlich übereinstimmen; die Behauptung wird nicht falsch seyn, daß es

---

*) Suidas s. v. Epict. sagt zwar *πολλὰ ἔγραψε*; aber wenn dieß richtig wäre, so würden sich gewiß auch bei andern Commentatoren und Compilatoren einige Nachrichten finden, und bei der Wichtigkeit, die man dem Epiktet beilegte, wenigstens Fragmente erhalten worden seyn.

wegen seiner Kürze und Gedrängtheit zum Auswendiglernen diente und mancher von den Schülern Epiktets es wörtlich seinem Gedächtnisse eingeprägt haben mag. Marcus Antoninus (Marc. Anton. τὰ εἰς ἑαυτόν I, 7.) erwähnt dasselbe unter dem Namen ὑπομνήματα; auch in diesem Werkchen sind lückenhafte Stellen. Ein Commentar zu diesen Schriften von Simplicius ist noch vorhanden. Arrian scheint seine Aufgabe einer wo möglich wortgetreuen Wiedergabe der Vorträge Epiktets erreicht zu haben; denn nirgends zeigt sich ein rhetorischer Styl, wie derselbe in den andern Werken Arrian's ein charakteristisches Zeichen ist; überall vielmehr herrscht ein einfacher Styl der Erzählung oder der schlichten Unterhaltung; auch in den wissenschaftlichen Beweisführungen erhebt sich die Rede nicht über einen gewissen breiten Ton eines gewöhnlichen Schulvortrages. Wegen des sittlichen Werthes dieser Schriften sowie weil im Mittelalter die Ansicht sehr verbreitet war, daß Epiktet selbst dem Christenthume angehörte oder wenigstens demselben sehr nahe gestanden habe, genossen sie eine große Achtung und wurden, besonders das Handbuch als Sporn zur Tugend oft in Schulen gelesen.

Begriff und Aufgabe der Philosophie.

Der Anfang zur Philosophie, sagt Epictet (Diss. II, 11), für einen Menschen, der nicht anders als wie es sich gebührt, zur Vorderthüre hinein zu derselben kommen will, ist die Erkenntniß seiner selbst (Diss. I, 18.), seiner Schwäche und seines Unvermögens in nothwendigen Dingen. Der Anfang zur Philosophie ist also die Wahrnehmung des Widerspruches der Menschen unter einander; wer ihr seine Thätigkeit zuwenden will, wird alles Bedünken verwerfen, und aus Mißtrauen in dasselbe die Meinungen einer Prüfung unterziehen, und endlich eine feste Regel, welche ihm als die Wage und das Richtscheit seiner Handlungen dienen wird, finden. Philosophie studieren heißt also Regeln und Grundsätze für unser sittliches Handeln untersuchen und feststellen, d. h. lernen, die allgemeinen uns ange-

borenen Begriffe auf besondere Fälle gehörig anwenden (Diss. I, 22.). Wer solche erkannte Regeln überall richtig gebraucht, der hat den Anspruch auf den Namen eines vollkommenen Mannes. Die Reden und Werke eines wahren Philosophen müssen eine Nachahmung Gottes seyn (Diss. II, 14.); er muß seinen Willen zu einer Harmonie mit allen Zufällen des Lebens eingerichtet haben, und mit allen Begegnissen zufrieden seyn. Darum weil er sich in eine solche Verfassung gesetzt hat, besitzt er alle Vortheile, daß ihm die Begierde nie fehlschlägt und ihm nie zustößt, was er verabscheut; er wird ohne Verdruß, ohne Kummer und Schrecken sein Leben in der menschlichen Gesellschaft seinem Charakter gemäß führen. Wer sich aber (Diss. III, 34.) fälschlich den großen Stand und den ehrwürdigen Namen eines Philosophen anmaßt, wird nicht ungestraft bleiben, denn es ist ein göttliches festes Gesetz, daß die größten Verbrechen nicht ungestraft bleiben. Die Aufgabe der Philosophie wird gelöst durch den Nachweis, daß es einen Gott giebt, der durch seine Vorsehung das Ganze lenkt, und dem weder unsre Thaten noch unsere Gedanken verborgen bleiben; den Göttern zu gefallen und zu folgen ist unsre Pflicht; daher ergeht an uns die Aufforderung uns zu befleißigen, diesen unsern Vorbildern ähnlich zu werden. Den richtigen Anfang werden wir mit der Untersuchung und dem Verständniß der Wörter machen, welche wir ohne Unterricht nur so gebrauchen, wie die Thiere ihre Vorstellungen; darum wird dieser Unterricht das erste und unerläßliche Erforderniß, um uns die Richtigkeit oder Falschheit unsrer Vorstellungen klar zu machen. Denn der Mensch kann nur das begehren, was er sich als gut und nützlich vorstellt, und darum wurzeln alle Fehler und Laster in falschen Vorstellungen von Gut und Uebel, man belehre die Unwissenden und sie werden von ihren Fehlern abstehen; so lange sie aber ihren Irrthum nicht einsehen, werden sie auch ihre gegenwärtige Vorstellung von den Dingen bewahren. Darum ist das Lehrzimmer eines Philosophen mit einer Arztstube (Diss. III, 23. Fragm. 17.) zu vergleichen, in welcher wir nicht Lobsprüche, sondern Heilung unsrer Leiden erwarten,

d. h. die Anleitung zur Rückkehr zur Sittlichkeit. Doch nicht jeder kann sich dieses Amt des Arztes geben; er muß von Gott dazu berufen seyn (Diss. III, 21 u. 22.). Dafür genügt es nicht, ein Gelehrter zu seyn, es ist vielmehr ein mystisch-priesterliches Geschäft, welches besondere Fähigkeiten erfordert, vor Allem muß die Gottheit selbst dem Philosophen die Berufung zu dieser hohen Würde und schweren Posten ertheilt haben. Der wahre Lehrer der Philosophie ist von Juppiter als ein Bote an die Menschen abgesandt, um ihnen vorzustellen, daß sie in Ansehung des Guten und Uebels ganz irre gehen, und es in Dingen suchen, wo es nicht ist; wo es hingegen ist, nicht wahrnehmen; wenn (Diss. IV, 8.) den Weisen auch keine irdischen Glücksgüter zu Theil werden, so hat ihn doch Zeus seines Scepters und Diadems gewürdigt.

Wie sich Epiktet in diesen Definitionen seinem sokratischen Vorbilde anschloß, so preist er auch seine stoischen und cynischen Vorgänger, Zeno und Chrysipp, Antisthenes und Diogenes (Diss. III, 21.), welche die Aufgabe eines Dogmatikers, eines Lehrers der Wahrheit, oder das Bestrafungsamt würdig bekleideten. Solche Männer erschienen ihm als die wahren Stoiker, welche trotz aller Leiden und Unglücksfälle glückselig sind, welche verlangen, eines Sinnes und Willens mit Gott zu seyn, welche nie mit Gott und Menschen zanken, nie ihre Absichten verfehlen, nie Widerwärtigkeiten erfahren, nie menschlichen Leidenschaften unterworfen sind, kurz Leute, welche sich sehnen aus einem Menschen ein Gott zu werden, und schon in diesem sterblichen Leibe auf die Gemeinschaft mit Juppiter bedacht sind. Mit nicht minder beredten Worten zeichnet Epiktet das Bild eines ächten Cynikers (Diss. IV, 8.). Das Leben desselben ist das Werk Juppiters oder eines Mannes, den Juppiter dieses Amtes würdig erachtet hat; es erfordert einen Mann, welcher den Laien nie, auch nicht im geringsten, eine schwache Seite sehen läßt, welche die Kraft und Glaubwürdigkeit seines für die Tugend und wider die äußeren Dinge abgelegten Zeugnisses schwächen oder aufheben könnte; einen Mann, welchen nie jemand

erblassen oder Thränen abwischen sah, und noch mehr einen Mann, welcher keine Sehnsucht nach irgend einer Person oder Sache in sich trägt, einen Mann endlich, welchen überall sein Gewissen deckt, wenn andere Wände und Thüren und Thürhüter dazu nöthig haben. Doch nicht nur am Seelenzustande muß der Cyniker den Beweis vor Augen legen, auch ohne die Dinge, welche die Menschen so hoch schätzen, ein weiser und rechtschaffener Mann zu seyn, er muß auch durch sein ganzes Aeußere darthun, daß dieses keinen Schaden durch ein solches Verhalten erleidet; der Cyniker darf seinen Mitmenschen nicht als Bettler erscheinen, um nicht anstößig zu werden und sie nicht dadurch von sich wegzuscheuchen, sein Aeußeres muß durch einen Reiz der Einfachheit und Erhabenheit vielmehr auffordern, sein Beispiel nachzuahmen.

So kennzeichnet Epiktet selbst durch seine mannigfaltige Darstellung des wahren Weisen seinen Standpunkt des Eklekticismus, bei welchem nicht zu verkennen ist, daß er in der wissenschaftlichen Lehre vorzugsweise dem Sokrates, dagegen in der praktischen Philosophie, dem Endzwecke der theoretischen, in den meisten allgemeinen Begriffen, sowie in der philosophischen Kunstsprache dem Stoicismus und einem veredelten Cynismus nachfolgt. Es gibt sich deutlich das Streben kund, die vorhandenen Systeme, welche vorzugsweise eine Reinheit der Moral bezwecken, zu einer höheren Einheit mit praktischer Tendenz und unmittelbarer Anwendung der Lehrsätze auf das Leben zu verschmelzen; nur die Nothwendigkeit der Erhaltung des wissenschaftlichen Charakters zwang Epiktet, sich an ein schon bestehendes System anzuschließen; zu welchem er die stoische Schule wählte und derselben seine Zusätze anpaßte. Darum wird man mit vollem Rechte seine Philosophie mit dem von blühenden Feldblumen prangenden Grün der Wiesen vergleichen dürfen.

So hoch Epiktet die genannten Schulen schätzt, so wendet er sich mit um so größerer Entschiedenheit und Abneigung gegen die Epikuräer, neuern Akademiker und Pyrrhoniker. Epikur widerlegt er mit dessen eigenen Lehren (Diss. I, 23

u. II, 20.). Obgleich derselbe die angeborene Neigung des Menschen zum gesellschaftlichen Leben läugne, so müsse er doch mit diesen in Verkehr treten, um sie eben von der scheinbaren Wahrheit dieses Satzes zu überzeugen; das Bedürfniß eines gesellschaftlichen Lebens, das uns die Natur selbst eingegeben hat, läßt sich nicht läugnen, und drückt sich am höchsten in der zu unsern Kindern eingepflanzten Liebe und Zärtlichkeit aus. Wenn Sätzen von solcher klaren und augenscheinlichen Wahrheit von den Epikuräern widersprochen wird, so entgeht dem Epiktet zu seiner Genugthuung die Bemerkung nicht, daß selbst die Gegner sich zuweilen genöthigt sehen, sich derselben zu bedienen. So weiß auch Epikur, daß wenn uns einmal ein Kind geboren ist, es nicht mehr in unsrer Gewalt steht, ob wir Empfindungen der Zärtlichkeit und Fürsorge für dasselbe hegen wollen, und wenn der gleiche Philosoph jeden verständigen Mann vor der Einmischung in Staatsgeschäfte warnt, so thut er dieß nur, um den Menschen von der Gesellschaft fern zu halten; allein wenn wir unsre Mitmenschen nicht einem Schwarme Mücken gleichachten, sagt Epiktet, so wird uns nichts hindern, unsre Sorgfalt auch den Pflichten eines guten Bürgers zuzuwenden. Um das Unnatürliche und Widersinnige der epikuräischen Forderung zu beweisen, wird diesem der Rath ertheilt: wenn er es so wahr finde, daß das Leben ein Traum sey, so möge er sein System niederschreiben um es der Nachwelt zu hinterlassen, und so selbst durch dieses Werk der Ankläger wider seine Grundsätze zu werden. Gleiche Abneigung erfüllt Epiktet gegen die Skeptiker, welche er ebenfalls mit ihren eigenen Sätzen zu widerlegen sucht; denn wenn diese die Behauptung, daß etwas allgemein wahr ist, widersprechen, so müssen sie nothwendig den Gegensatz machen: es ist nichts allgemein wahr. Aber auch dieß kann nicht seyn, denn es wäre ebensoviel als wenn man sagte: alles was allgemein gesagt wird, ist falsch, und somit fallen sie in denselben Fehler, einen allgemeinen Satz aufzustellen, dessen Wahrheit sie in Abrede stellen. Von gleich falschen Voraussetzungen gehen nach Epiktets Ansicht die Akade-

miker aus, wenn sie die Wahrheit des Satzes beweisen wollen, daß kein Mensch etwas glauben kann und die Wirklichkeit der Vorstellungen läugnen. Darum macht er (Diss. I, 5. 27 u. II, 20.) ihnen den Vorwurf der doppelten Verstocktheit, des Verstandes, da es schwer halte einen Schluß aufzufinden, wodurch man denjenigen, welcher die klarsten Wahrheiten bestreitet, auf bessere Gedanken bringen kann, und den Vorwurf der Verstocktheit der Scham, daß sie sich so hartnäckig widersetzen, den offenbarsten Dingen ihren Beifall zu ertheilen.

Während Plato und Aristoteles die Philosophie als Selbstzweck betrachten und in ihr das freie Schaffen des selbstbewußten Geistes erkennen, erscheint sie bei den späteren Moralphilosophen als Mittel, nach Erkenntniß der eigenen Hilflosigkeit auf unsrer Wanderung durch das Leben unsere Füherin und Leiterin zum vernunftgemäßen Handeln zu seyn, d. h. uns zur Verwirklichung des höchsten Gutes, der Tugend in unsern Werken zu führen; Tugend aber ist für den Menschengeist Weisheit, und in den Dingen außer uns eine nach allen Seiten hin vollkommene Beschaffenheit. So ist auch Epiktet bemüht, der Philosophie eine vorwiegend praktische Tendenz zuzuerkennen; der Weise gilt ihm als der allein freie, während der nicht nach dessen Grundsätzen handelnde Mensch auf gleicher Stufe wie der Sklave steht. Die seit Plato übliche Dreitheilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik wird sich indeß auch bei der Darstellung der Lehre des Epiktet als die zweckmäßigste anwenden lassen; die erste der drei Wissenschaften lehrt die Auffindung der Wahrheit, die zweite die Erkenntniß der Welt und göttlichen Dinge, und die dritte enthält die Unterweisung zu einem sittlich-guten Handeln; sie erscheint als der wichtigste Theil für Epiktet, weil es der praktische ist; sie ist der Endzweck und die Frucht alles Philosophirens, für welche die zwei vorhergehenden Theile nöthig sind und der sie als dienende Zweige zur Seite stehen. Wenn auch Epiktet selbst nirgends diese systematische Eintheilung der Philosophie anführt, so umfaßt seine Philosophie doch die ge-

nannten drei Wissenschaften, unter welchen er der dritten, wie bemerkt, den hauptsächlichsten Werth zuschreibt.

Logik.

Rücksichtlich des Inhaltes und der Bedeutung der Logik schließt sich Epiktet vollständig der Richtung der späteren Stoiker an. Während seit Plato und Aristoteles sogar sprachliche Untersuchungen in das Bereich der Logik gezogen wurden, und die Mannigfaltigkeit dieser Wissenschaft durch die ältern Stoiker noch vermehrt wurde, da sie derselben Etymologie, Synonymik, Rhetorik, Poesie und Musik zutheilten, so beschränkt Epiktet ihren Umfang wegen seiner praktischen Tendenz. Das erste und wichtigste Stück der Philosophie, sagt Epiktet (man. cap. 51.), ist dasjenige, das von der Anwendung der Lehrsätze, d. h. der Lebensregeln handelt, wie z. B. dieß, daß man nicht lügen soll; das zweite, welches von den Beweisen dieser Sätze handelt, z. B. warum man nicht lügen soll; das dritte dasjenige, welches diese beiden bestätigt oder erklärt, z. B. warum dieß ein Beweis sey? was eine Folge? was ein Widerspruch? was ein wahres, was ein falsches Urtheil sey? Demzufolge ist das dritte Stück wegen des zweiten, das zweite wegen des ersten nothwenig; das nothwendigste aber, welches den Ruhepunkt des Ganzen bilden muß, das erste. Nach dieser Erklärung weist Epiktet der Logik die Aufgabe zu, uns die Wahrheit auffinden zu lehren, die Erkenntnißtheorie, und ihre Wirklichkeit zu beweisen, die Dialektik. Beide Theile haben aber nur Werth, insofern sie uns zur Erkenntniß des wahren Guten, das unser einziger Vortheil ist, anleiten und dadurch ihre praktische Bedeutung bewähren; die Logik hat keinen absoluten, nur einen relativen Werth. Gleichwohl war Epiktet weit entfernt, ihren Werth zu unterschätzen; denn er räumt ihr unter allen Künsten die erste Stelle ein, er definirt sie (Diss. I, 1. 17.) als die Kunst, welche allein im Stande ist, sich selbst und alles Andere zu untersuchen; sie ist die einzige, welche sich selbst betrachtet, was sie sey, wie viel sie vermöge, und ihren eigenen Werth zu schätzen weiß, die alle an-

dern Vermögen und Künste prüft. Die Götter haben durch ihr Geschenk, wie es ihrer würdig war, die vortrefflichste und herrlichste Sache, den rechten Gebrauch der Vorstellungen in unsre Macht gegeben. Die Cardinalfrage nach der Entstehung der Erkenntniß und den Kriterien, durch welche wir das Wahre vom Falschen unterscheiden können, ist bekanntlich schon frühe auf verschiedene Weise zu lösen versucht worden. Plato läßt die Vorstellungen angeboren seyn, Aristoteles gibt dem Verstande die Aufgabe, die von der Außenwelt empfangenen Bilder zu Vorstellungen zu verarbeiten; sein Kriterium der Wahrheit liegt nicht in der objektiven, sondern in der subjektiven Stärke der Vernunft. Die stoische Erkenntnißtheorie ist ausgeprägter Sensualismus. Alle Vorstellungen (φαντασίαι) haben ihren Ursprung in der Aufnahme der von den sinnlichen Dingen ausgehenden Vorstellungen in unserm Geiste, welcher mit Recht darum bei der Geburt mit einer tabula rasa, einem leeren Blatte Papier verglichen werde, auf welchem die Bilder abgedrückt werden. Epiktet selbst nimmt die platonische Quelle der Erkenntniß an, indem er von der Annahme ausgeht, daß gewisse Vorstellungen, besonders allgemeine Begriffe uns angeboren sind (Diss. I, 27.), verwirft aber auch die Lehre der Stoa nicht, sondern lehrt, daß uusre Vorstellungen durch Abdrücke entstehen, welche gleich Abdrücken der Dinge mittelst der Augen in unsern Geist gelangen (Diss. II, 23. I, 14.). Das wichtigste und vornehmste Geschäft eines Philosophen ist es nun, die erhaltenen Vorstellungen zu prüfen und zu unterscheiden und keine ungeprüft anzunehmen. Der Weise darf nicht handeln wie der verstockte Skeptiker, welchen Epiktet keiner tiefern Widerlegung für würdig erachtet; er ist zufrieden mit dem allgemeinen Grunde (Diss. I, 20.), mit dem man diese Schule widerlegt und glaubt seine Zeit besser verwerthen zu können, als sich mit derselben in Streit einzulassen. Doch kümmert er sich nicht weiter, wie es mit den sinnlichen Empfindungen und den dadurch bewirkten Vorstellungen zugehe; ob der ganze Leib oder nur einzelne Theile empfinden, darüber weiß er nach eigenem Geständniß keinen Bescheid

zu geben. Doch habe er noch nie zum Kehrwisch gegriffen, wenn er habe Brod essen wollen, und so werde es auch den Skeptikern gehen, wenn sie gleichwohl die Gewißheit der Empfindungen läugnen. Seine andern hauptsächlichen Gegner, die Akademiker, scheinen ihm sehr unglücklich (Diss. II, 20), wenn sie sich alle Mühe geben, ihre Sinne wegzuwerfen oder zu blenden. Solche Menschen (Diss. I, 5.), welche eine Empfindung fühlen und sie verhehlen, sind noch in schlimmerer Lage als der Todte, weil dieser den Widerspruch solcher Behauptung doch nicht mehr einsehen kann; die Vernunft aber dieser bethörten Menschen ist gleichsam in Fäulniß übergegangen. Maßstab und Richtscheit haben wir von der Natur selbst empfangen, um zu prüfen und mit Gewißheit zu finden, was wahr oder nicht wahr sey; und doch mögen diese Leute den Fleiß nicht anwenden, zu thun und zu verrichten, was dazu gehört, sondern bemühen sich im Gegentheil, jene Hilfsmittel der Erkenntniß wegzuschaffen oder zu verlieren. Ein solches Verfahren tadelt Epiktet als Muthwillen, weil diese Leute alles was uns die Natur gegeben, gebrauchen und doch beweisen wollen, daß es nichts sey. Die sinnlichen Vorstellungen hat der Mensch mit den Thieren gemein; nach göttlichem Entwurfe (Diss. I, 6.) jedoch, dienen diese den letztern nur dazu, um sie zum Genusse der Dinge zu führen; uns aber sollen sie eine vernünftige Einsicht in die wahre Bestimmung und den rechten Gebrauch der Dinge lehren. Denn ein Wesen, welches eines vernünftigen Gebrauches der Vorstellungen fähig ist, würde seiner Bestimmung nicht entsprechen, wenn es ohne Maß und Regeln verfahren würde. Die Vorstellungen selbst erklärt Epiktet für vierfacher Art (Diss. I, 27.): entweder sind die Dinge wirklich so, wie sie uns scheinen, oder sie scheinen uns nicht so zu seyn und sind es auch nicht; oder sie sind so und scheinen es doch nicht, oder endlich sie sind nicht so und scheinen es doch zu seyn. Bei jeder dieser Arten sich gehörig zu verhalten, kommt dem zu, welcher Philosophie studiert hat; wenn uns hierbei etwas plagen wollte, sey es was es will, so müssen wir uns zu helfen wissen; sind es pyrrhonische oder

akademische Sophismen, so sollen wir sie entkräften; ist es ein blendender Schein der Dinge, der uns zu schaffen macht, und droht Gefahr, daß uns Dinge als Güter vorkommen, welche es nicht sind, so laßt uns die passende Hilfe suchen; plagt uns eine gewisse Gewohnheit, so müssen wir nns an das Entgegengesetzte gewöhnen. So sucht Epiktet die Zweifel über die Wahrheit der Erkenntniß auf rein empirischem Wege zu beseitigen, eine wissenschaftliche Widerlegung seiner Gegner hält er nicht für nothwendig. Denn alle solche Untersuchungen haben ja nur einen untergeordneten Werth; es ist Epiktet gleichgültig, wenn einem Satz, welcher ihm von klarer und augenscheinlicher Wahrheit erscheint, auch widersprochen wird; er weiß wohl, daß der stärkste Beweis für die Evidenz eines Satzes derjenige ist, wenn seine Gegner in der Nothwendigkeit sich befinden, sich dieses Satzes zu bedienen. Zur Lösung der Aufgabe der Philosophie liegt in den Vorstellungen ein wesentliches Moment. Denn (Diss. II, 19. Man. cap. 1.) sie sind es welche allein unter allen Dingen in unsrer Gewalt stehen; weder Reichthum noch Gesundheit, noch Würden, noch etwas anderes auf der Welt besitzt diese Eigenschaft; nur der rechte Gebrauch unsrer Vorstellungen, er allein ist von solcher Natur, daß er uns nicht gewehrt noch gehindert werden kann; je näher aber der Wahrheit und Reinheit unsre Vorstellungen kommen, desto kräftiger wird ihre Wirkung zum Schaffen eines freien Mannes sich erweisen. Der Werth und Einfluß unsrer Vorstellungen beweist uns, welche Gleichgültigkeit die Beschäftigung mit sophistischen Schlüssen für uns hat; es genügt sie zu kennen, denn wir sind nicht dazu geschaffen, uns über solchen den Kopf zu zerbrechen; im Gegentheil jede Sorgfalt, welche wir den Sophismen zuwenden, würde eher uns zur Eitelkeit und Prahlerei verleiten. Die Ursache, welche uns bewegt einer Vorstellung unsern Beifall zu geben, kann keine andere seyn, als die, daß sie uns wahr zu seyn scheint; ebenso unmöglich wäre die Zumuthung, einer Sache beizustimmen, welche uns nicht wahr dünkt; unser Verstand ist von Natur so beschaffen, daß er das Wahre bejaht, das Falsche

verwirft und bei dem Ungewissen zurückhält. Wenn jemand also dem falschen Beifall gab, so können wir sicher annehmen, daß er das Falsche für wahr ansah, denn keine Seele (Diss. I, 28) vermißt die Wahrheit mit Willen. Ein Zeugniß dafür sind alle Werke des Menschen, in denen er sich nach seinen Vorstellungen richtet, die er sich von den Dingen bildet. Unter den beiden Gattungen derselben scheint Epiktet den angeborenen den Vorzug gegeben zu haben, indem er ausdrücklich hervorhebt, wie hoch es zu schätzen sey, was nach Grundsätzen des gesunden Verstandes geschieht, und wie wir in den angeborenen Vorstellungen die kräftigste Hilfe finden, um uns vom blendenden Schein der Dinge auf's deutlichste zu überzeugen. Einer Vervollkommnung sind dieselben wie jede Kunst fähig; denn jede Fertigkeit (Diss. II, 18.) wird unterhalten und erhöht, wenn wir ihren Werken obliegen, ja wir erlangen überhaupt nur Fertigkeit in einer Sache, wenn wir sie thun; eben so werden auch unsre wahren Vorstellungen zunehmen, wenn wir die sinnlichen bekämpfen, ihnen andere schöne und ächte Vorstellungen entgegenführen und die häßlichen verjagen. Darum rühmt Epiktet denjenigen als den wahren Asceten, der sich im Kampfe mit solchen sinnlichen Vorstellungen übt; Freiheit, Glückseligkeit und Seelenruhe sind der Preis, welchen man hier gewinnt oder verliert. Keinen heftigeren Sturm kann es geben, als derjenige ist, welchen starke sinnliche Vorstellungen erregen, die im Stande sind, die Vernunft von ihrem Throne herabzustürzen.

Daraus läßt sich zur Genüge ersehen, welche hohe Bedeutung Epiktet dem menschlichen Erkenntnißvermögen beilegte, er selbst hat es aber auch mit schwungvollen Worten geschildert, wenn er ausruft (Diss. I, 16.): Den erhabensten und feurigsten Lobgesang sollen wir darüber anstimmen, daß die Gottheit uns das Vermögen gegeben, die Dinge deutlich zu erkennen und auf gehörige Weise zu gebrauchen; weil ihr andern großentheils blind seyd, soll es denn nicht jemand geben, der dies Amt verrichte? Was kann ich lahmer Greis anders thun als Gott loben? wäre ich eine Nachtigall, so thäte ich, was eine Nach-

tigall kann; wäre ich ein Schwan, ich thäte, was ein Schwan kann. Nun bin ich ein vernünftiges Wesen, ich muß Gott loben, dieß ist mein Werk; ich will es verrichten und Gott loben, so lange es vergönnt wird, aber auch euch fordere ich zu eben diesem Liede auf. Die richtigen Vorstellungen führen (Diss. I, 6.) den Menschen zum schönsten Ziele eines Auslegers Gottes auf Erden; damit dürfen wir aber erst aufhören, wo die Natur aufhört, und diese hört bei der Beschauung und richtigen Erkenntniß auf.

Die formale Logik der Vorgänger Epiktets war durch die erlangte Kenntniß aller Arten von Schlüssen sehr umfangreich, in denen man das passende Mittel suchte, um die eignen Lehren zu beweisen und die der Gegner zu entkräften. Um sich consequent zu bleiben, konnte Epiktet solchen Beschäftigungen, welche bekanntlich bei den Philosophen oft in Spitzfindigkeiten ausarteten, keinen erheblichen Nutzen beilegen, weil sie für unsre Handlungen keinen absoluten Nutzen darbieten (Diss. I, 28.); für unser Leben ist es ein überflüssiger Streit, ob die Zahl der Sterne eine gerade oder ungerade ist. Dennoch ist die Kenntniß der logischen Kunstregeln weder gleichgültig noch überflüssig, die Theorie kein unnützes Zeug außer für denjenigen, welcher sie nicht, wie sich es gehört, gebraucht. Darum ruft Epiktet seinen Schülern zu: machet, daß es in eurem Gemüthe stille wird, bringt es ohne Zerstreuung in die Schule und ihr werdet inne werden, zu wie viel Dingen das richtige Schließen gut ist. Denn weil der nicht logisch Gebildete die Sophismen nicht bemerkt, so wird ihr Studium zur Erkenntniß derselben nothwendig, ja ohne dasselbe würden wir nicht einmal entscheiden können, ob sie nöthig oder unnöthig ist (Diss. I, 17.). Vielmehr wer Stärke im Schließen hat, wird geschickt zum Ermahnen und Bestrafen, er ist im Stande, jeden Widerspruch fühlbar zu machen, welchen wir in der Sünde begehen (Diss. II, 26.). Wenn auch die Moral alle logischen Subtilitäten an Wichtigkeit übertrifft, so hat man der Logik doch die erste Stelle unter den philosophischen Wissenschaften einzuräumen; denn gleichwie

man zuerst das Maß kennen muß, mit welchem man die Früchte messen will, so werden wir uns bestreben eine richtige Einsicht der Unterscheidungsmittel, wodurch wir alles andre erkennen, zu erwerben, um durch dieselben auch in andern Dingen zu einem Resultate der Gewißheit und Sicherheit zu gelangen. Die abstrakte und oft trockene Materie der Logik darf uns nicht von ihrem Studium abschrecken; wie das Maß aus dürrem Holze gefertigt ist, so erscheint auch diese Wissenschaft nach der äußern Form als eine dürre und unfruchtbare, weil sie keinen unmittelbaren Einfluß auf unsre Sittlichkeit ausübt; dafür setzt sie uns in Stand, die Vorstellungen zu untersuchen, zu unterscheiden und sozusagen auszumessen und abzuwägen. In richtiger Schärfe der Consequenz kommt auch Epiktet auf die Behauptung des Sokrates zurück, daß die Untersuchung der Wörter den Anfang des Philosophirens bilde, und nach dessen Beispiele alle Disputationen mit der Erforschung der Wortbedeutung zu beginnen haben. Den Werth der formalen Logik vergleicht Epiktet mit einem Wahrsager oder den Opfereingeweiden, welche wir nicht um ihrer selbst willen befragen, sondern weil wir hoffen, durch sie die Zukunft zu erfahren. Nicht das Verständniß der Schriften des Chrysipp ist etwas Großes, nicht darum besuchen wir die Schulen der Philosophen, um nur historische Kenntnisse zu erlangen, und Bücher zu verstehen, welche wir vorher nicht verstanden, und solche, wenn sich Anlaß darbietet, auszulegen; denn dann (Diss. II, 21.) müßte derjenige der beste seyn, welcher die meisten Bücher gelesen; sondern darum widmen wir uns philosophischen Studien um unsre Begriffe zu reinigen, die falschen abzulegen und die wahren anzunehmen. Vor einem Fehler jedoch haben wir uns bei dem Studium der Logik zu hüten: die Kenntniß ihrer Kunstregeln gibt uns Stoff an die Hand, uns hören zu lassen und eitle Schwätzer zu werden; die Uebung mit Syllogismen (Diss. I, 8.) besonders bei einem gewissen Schmucke der Worte bringt Gefahr des Stolzes, besonders für junge Leute, die glauben, die Kunst müsse durch sie, nicht sie durch die Kunst vervollkommnet werden. Eine richtige Pflege der Logik

wird mit einer weitern Zierde des Menschen belohnt, sie bietet die Mittel der Beredtsamkeit (Diss. II, 23.); und wie jedermann lieber ein Buch liest, welches in schönen und deutlichen Buchstaben geschrieben ist, so hören wir auch lieber solche Reden, welche in bequemen und wohlgewählten Worten abgefaßt sind; kein vernünftiger Mensch wird also behaupten, daß die Kunst sich schön und passend auszudrücken, keinen Vortheil bringe; eine solche Ansicht würde uns vielmehr eines doppelten Vergehens schuldig machen, der Gottlosigkeit und der Niederträchtigkeit. Eine Gottlosigkeit wäre es durch die Verachtung der Gaben Gottes, gleichwie wenn einer sagte, das Vermögen des Gesichtes und Gehörs oder das der Stimme sey uns unnütz; war es umsonst, daß dir Gott Augen gegeben hat? war es umsonst, daß er einen so starken und kunstvollen Geist in dieselben gemengt hat, der auch in die Weite hinläuft und Abdrücke von den sichtbaren Dingen nimmt? ein Ausspäher, welcher an Geschwindigkeit und Genauigkeit nicht seines gleichen hat. Mensch, sey nicht undankbar, aber vergiß auch nicht, daß dir noch bessere Geschenke zu Theil wurden. Darum ist es unsre Pflicht, den Nutzen und Werth der Redekunst nicht zu verachten, wenn auch derselbe den des Willensvermögens nicht erreicht. Eine Verkennung der Wichtigkeit der Beredtsamkeit ist aber nicht nur Undankbarkeit gegen den Urheber der Gabe, es ist auch Niederträchtigkeit gegen uns selbst; denn ein solcher Undankbarer fürchtet sich, wir möchten, im Falle die Wohlredenheit wirklich eine Kunst ist, nicht die Kraft besitzen, uns darüber hinwegzusetzen und auf dieselbe Verzicht zu leisten; er handelt gerade wie die welche sagen, es gäbe keinen Unterschied zwischen Schönheit und Häßlichkeit, welche den Achilles und Thersites mit denselben Empfindungen anschauen. Wer die verschiedene Natur der Dinge kennt, den hindert an der Ausbildung dieser Gottesgabe nicht die Besorgniß, jeder Vorzug möge uns hinreißen und überwinden; eine große und starke Seele wird jeder Sache ihr Vermögen lassen, dabei aber den Werth jedes Vermögens ins Auge fassen,

den besten nachhängen und alle andern nach ihrem Werth einigen Fleißes würdigen.

Zu welchen Zwecken die Philosophie seiner Zeit die Logik benutzte, zeigt der Vorwurf, welchen Epiktet denselben macht, daß sie sich nur in den Lehrsälen der Philosophen finde und diesen als Mittel diene um sich unter einander herumzuzanken, anstatt durch sie die Laien und gemeinen Leute zu belehren; wie (Diss. II, 12.) ein Wegweiser einen Verirrten auf die rechte Bahn führt, so sollen die logischen Vorschriften uns anleiten, unsre Gegner nach dem Beispiele des Sokrates zu zwingen, selbst für die Richtigkeit unsrer Vorstellungen uns Zeugniß zu geben. Durch solche Fragen, welche der Laie nach seinen eigenen Begriffen verstehen, bejahen oder verneinen kann, werden wir die Folgen aus den natürlichen Begriffen in ein solches Licht stellen, daß jeder Gegner das Widersinnige seines Gegensatzes einsieht, ohne uns in Hitze bringen zu lassen oder in Scheltworte auszubrechen, die wir selbst ertragen werden, um das Gezänke zu stillen. Der Ungebildete (Diss. I, 7.) weiß nicht, daß die Anwendung der Sophismen, der hypothetischen und Fangschlüsse ihre eigenen Regeln und Gesetze hat; dem Weisen kömmt es zu, zu wissen, wie ein edler Mensch bei einer Materie, über welche disputirt wird, herauskömmt, und sich dabei auf eine gebührende Weise verhält. Wer die Kenntniß der Logik für überflüssig und verwerflich hält, muß verlangen, daß ein Freund der Weisheit sich nie in eine Disputation einläßt, oder wenn er sich damit abgibt, sich nichts daraus macht, blindlings und aufs Gerathewohl in Fragen und Antworten verfährt. Wer keine dieser beiden Postulate annimmt, muß nothwendig zugeben, daß man diejenigen Kapitel der Logik, nach denen man beim Disputiren verfährt, einigermaßen inne haben muß. Denn es genügt auch nicht zu sagen, man dürfe nur die gute Münze annehmen, sondern man muß die gute von der schlechten zu unterscheiden wissen, so wird der in Vernunftschlüssen geübte und in den verschiedenen Schlußformen bewanderte Mann sich gegen alle List und Ränke eines Gegners zu wahren und zu schützen wissen. Um eine

Sünde zu begehen, ist es nicht nöthig, seinen Vater zu ermorden oder das Capitol anzuzünden, auch das ist Sünde, wenn wir unsre Begriffe blindlings und in den Tag hinein gebrauchen, wenn wir einen Schluß, einen Beweis, ein Sophisma nicht verstehen, und in einer Disputation nicht merken, was aus unsern Sätzen folgt oder nicht. Wie (Man. cap. 46.) die Schafe durch Wolle und Milch beweisen, daß sie ihr Futter verdaut haben, so gibt Epiktet seinen Schülern den Rath, sich nicht selbst nur einen Philosophen zu nennen und nicht viel von Kunstregeln und Lehrsätzen zu sprechen, sondern nach denselben zu handeln, zum Beweise, daß man sie sich zu Eigenthum gemacht, und nicht nur halb oder nicht Verstandenes wieder auskramt. — Nach diesen Darstellungen müssen wir eine wissenschaftliche Begründung der Logik vermissen, sowie Epiktet auch nirgend eine Theorie der Schlußbildung lehrt, welche er wahrscheinlich als bekannt voraussetzte. Die Logik, ein Mittel zur Ethik, hat nach Epiktet nur die Aufgabe, uns den richtigen Gebrauch der angeborenen und die Bildung reiner sinnlicher Vorstellungen zu lehren, um nach denselben unsre Handlungen im Verkehre mit den Menschen und unsre Pflichten gegen uns selbst einzurichten.

Physik.

Die wissenschaftliche Form erscheint, wie sich aus der Entwicklung der Logik ergab, als der schwächste Theil der Philosophie Epiktets, und wie er diese nicht wegen ihrer Wissenschaftlichkeit ausgebildet wissen will, so schließt er sogar nach der oben mitgetheilten Definition der Philosophie (Man. cap. 51.) die Physik aus derselben geradezu aus, er betrachtet sie nicht einmal als Dienerin der Ethik, sondern wirft sie mit der letztern in ein Ganzes zusammen, so daß von derselben als einer selbständigen Wissenschaft bei Epiktet nicht die Rede seyn kann, da die Lehre der Beweise, warum man z. B. nicht lügen soll, in der Schärfe unseres Erkenntnißvermögens und der Richtigkeit unsrer Vorstellungen liegt, und die Bestätigung oder Erklärung dieser Beweise der Dialektik als Aufgabe anheimfällt. Diese Verkennung der

Bedeutung, welche die Physik in den Systemen der Vorläufer Epiktets einnimmt, darf uns nicht wundern, wenn wir uns des Zieles der Philosophie erinnern, der Selbsterkenntniß, für welche die naturwissenschaftlichen Forschungen (Fragm. 175.) keinen Nutzen gewähren und die Erkenntniß der letzten Dinge überflüssig erscheint. Uns kümmert es nicht, sagt Epiktet, ob die Dinge aus Atomen oder aus unter sich gleichartigem Urstoffe oder aus Feuer und Wasser bestehen; es genügt die Natur des Guten und Uebels zu erkennen, die Dinge über uns, welche der Menschengeist vielleicht gar nicht begreifen kann, lassen wir besser bei Seite; denn selbst wenn wir sie begreifen würden, brächten sie uns keinen Nutzen. Darum verschmäht es Epiktet, die Physik zum Gegenstand tiefer gehender Untersuchungen sich zu wählen, und die wenigen Lehren, welche er uns über sie hinterließ, sind an ethische Grundsätze angereiht. Nach dem Vorgange der Stoiker sucht Epiktet alle sichtbaren Erscheinungen aus materiellen Ursachen herzuleiten und diese auf eine Grundkraft und das Walten eines für das Weltganze giltigen Naturgesetzes zurückzuführen. Den Stoff zu der sichtbaren Außenwelt bilden die Elemente, (Frag. 134.), welche aufwärts und abwärts gekehrt und verändert werden, Erde wird zu Wasser, Wasser in Luft verwandelt, diese aber verwandelt sich in anderes, bis die Welt einst in Feuer zerschmelzen wird (Diss. III, 13.). Ueberall herrscht dieser Wechsel, über uns und auf der Erde. So war die Natur von Anfang an und wird es in Zukunft noch seyn, und auf andere Weise können die Erscheinungen nicht zu Tag treten. Am Wechsel und der Veränderung nehmen aber nicht nur die Menschen und andere Geschöpfe, sondern auch die Götter Theil. Die Urkraft (Diss. I, 14.) welche alles schafft, ist identisch mit der Gottheit, der Vorsehung; sie sieht auf alles was der Mensch thut, und die Erde steht unter ihrem Einflusse. In allen Dingen über und auf der Erde waltet ein Zusammenhang ob, es leuchtet die Sonne im Dienste des Zeus (Diss. III, 22.), auf Gottes Wink und Befehl entfalten die Blumen ihre Blüthen und die Bäume ihre Früchte. Auf derselben Ursache des innern Zusammenhanges

aller Dinge beruhen die Veränderungen und Abwechslungen auf der Erde beim Abnehmen und Zunehmen des Mondes, bei der Annäherung und Entfernung der Sonne. Wie die ganze Erscheinungswelt und folglich auch unsre Körper mit dem Ganzen und der Urkraft verknüpft sind, und unter ihrem Einfluß stehen, so verhält es sich noch viel mehr mit unsren Seelen. Denn da jede derselben ein abgesonderter Theil und Ausfluß von Gott und also mit dessen Wesen auf's innigste verbunden ist und bleibt, so fühlt Gott jede Veränderung und Bewegung derselben gleichsam in sich selbst, und (Frag. 136.) weder unsere Thaten noch unsre Gedanken und Anschläge bleiben ihm verborgen; diese Verwandtschaft ermöglicht es uns umgekehrt, die göttliche Regierung und alle göttlichen und menschlichen Dinge zu denken. Zur Erhaltung der Einheit (Man. cap. 31.) der Welt und ihrer Ordnung ist derselben Alles gehorsam und dienstbar, Erde, Meer und alle Gestirne, Pflanzen und Thiere der Erde; es gehorcht ihr unser Körper in gesundem und krankem Zustande, in der Jugend und im Alter; die Regierung Gottes (Diss. II, 8.) über die Welt ist eine gute und gerechte, alle Verhängnisse sind nach ihrem besten Rathschlusse angeordnet. Darum soll auch unser Urtheil ihr nicht widerstreiten, sie ist stärker als wir, sie leitet und führt uns in Uebereinstimmung mit dem Weltganzen und jeder Widerstand wäre von Schmerzen und Leiden begleitet. Die Einwirkung Gottes auf den Menschen dient nur zu dessen Vortheil und Nutzen; somit besteht das Wesen Gottes und des Guten in einer und derselben Sache; jenes suchen wir am richtigsten in Wissenschaft und Vernunft, welche wir ihm verdanken, in dieser erhalten wir also auch richtig das Gute. Wenn die andern lebenden Geschöpfe auch des richtigen Gebrauches der sinnlichen Vorstellungen unfähig sind, so sind sie doch auch Werke der Götter, nur nicht vorzügliche und nicht Theile der Gottheit; der Mensch dagegen ist ein Theil, ein Ausfluß derselben, er hat Theilchen von ihr in sich selbst. Eingedenk dieses erhabenen Ursprunges werden wir der schönen Bestimmung eingedenk bleiben, dem Menschennamen würdig Genüge zu thun, dessen Adel

zu erkennen und bei allen Handlungen zu bedenken, daß wir einen Gott in uns tragen. In dieser hohen Abstammung kann der Mensch eine sichere Bürgschaft erblicken, daß ihm kein wirkliches Uebel widerfährt. Epiktet benutzt also dieselbe (Man. cap. 27.) um die Existenz des Uebels in der Welt zu verneinen; was wir für solches halten, ist nur ein scheinbares; dieses vermeintliche Uebel ist nicht vorhanden, um uns, die Götterkinder, im Unglück zum Bösen zu führen, sondern um unsre Kräfte im Kampfe mit dem widrigen Geschicke zu üben und zu stählen. Schwierigkeiten bewähren den Mann, (Diss. I, 24.), welchem kein Sieg ohne Kampf vergönnt wird. Wenn uns der Wahn befangen hält, eine Klage wider die Vorsehung zu führen zu haben, so werden wir besser die Sache einer eingehenderen Prüfung unterwerfen, die uns belehren wird, daß es dem vernünftigen Weisen immer hat so ergehen müssen, wie es sich ereignet hat. Selbst wenn auch der Ungerechte einen äußern Vortheil geärntet hat, so sind wir doch glücklicher, weil wir treu und ehrlich handeln. Ein solches Bewußtseyn (Diss. I, 6. 16.) giebt uns bei jedem Dinge in der Welt Stoff zum Lobe der Vorsehung, wenn es uns nur nicht an Vermögen zu betrachten und an Dankbarkeit fehlt; denn (Man. cap. 31.) alles was Gott schickt, dient zu unserem eigenen und des Allgemeinen Besten. Eine stete und lebhafte Erinnerung an die Wahrheit (Diss. I, 3.), daß Gott der Vater der Menschen und der Götter ist, verbietet uns auch, unedel von uns selbst zu denken; allein man stellt, klagt Epiktet, wenig Betrachtungen darüber an, daß wir Söhne des Jovis sind, sondern weil unsere Natur eine zusammengesetzte ist, und theils aus einem Leibe, welchen wir mit den Thieren gemein haben, theils aus Vernunft und freiem Willen, dem göttlichen Antheile besteht, so neigen sich viele auf die Seite jener armseligen sterblichen, wenige dagegen auf die Seite dieser göttlichen und glückseligen Verwandtschaft hin. Wer aber von der Regierung der Welt einen Begriff hat und einsieht, daß dies das größte, höchste und am meisten in sich fassende System ist, welches aus Gott und den Menschen besteht, — denn von jenem kam der Samen auf

Alles was die Erde zeugt und pflanzt, vorzüglich aber auf die vernünftigen Geschöpfe herab, — warum sollte derjenige, welcher dieß einsieht, sich nicht am liebsten einen Sohn Gottes nennen? Alle unsere äußern Güter (Diss. II, 23. I, 12.), unsre Sinne, kurz Alles haben wir von Gott unserm Vater erhalten, dessen schönste Gabe ist die Vernunft und der freie Wille; dieser sind alle andern Vermögen untergeben, und ihre Größe mißt sich weder nach der Länge noch der Höhe, sondern nach den Begriffen. Die Ueberzeugung, welche Epiktet vom Walten der Gottheit in der Welt und dem Menschen erfüllt, treibt ihn zum schweren Tadel der Gottesleugner (Diss. II, 20.), weil diese allen Lastern Vorschub leisten; und in derselben wurzelt sein Bemühen, die Menschen über ihre unrichtigen und ungleichen Meinungen, welche sie sich von den Göttern schaffen, zu belehren. Einige (Diss. I, 12.) sagt er, leugnen Gott gänzlich; Andre geben zwar Gottheiten zu, aber müßige und unachtsame, welche nicht die mindeste Sorge um uns haben. Eine dritte Partei bekennt Götter, welche zwar für große himmlische, nicht aber für irdische Dinge Vorsorge tragen; eine vierte zwar glaubt an eine Vorsehung über irdische und himmlische Dinge, welche sich aber nur auf das Ganze überhaupt, nicht auf die einzelnen Dinge besonders erstreckt. Eine fünfte endlich, zu welcher Ulysses und Sokrates gehören, besteht aus denjenigen, die sagen, daß dem Auge Gottes nicht unsre geringste Bewegung entgeht. Diese verschiedenen Ansichten unterzieht Epiktet seiner Prüfung und Entscheidung, vor welcher die vier ersten nicht Stand zu halten vermögen. Denn wenn es keine Götter gibt, so kann der Mensch auch seine Bestimmung nicht in die Nachahmung derselben setzen. Götter welche nichts ihrer Vorsorge würdigen, scheinen aber für einen gesunden Menschenverstand unbegreiflich; denn worin sollte sich ihre Macht und Regierung offenbaren, als in den Erscheinungen? Gleich unbegreiflich erscheint Epiktet die Existenz von Göttern, von welchen weder das Menschengeschlecht im Ganzen noch der Einzelne allein ein Geschenk zu erwarten hat. Ein tugendliebender Mann kann sich die Gottheit nicht egoistisch vorstellen, weil er selbst

von diesem Fehler frei ist; er wird darum nicht anstehen, dem Regenten des Weltalls als guter Bürger unterthan zu seyn und (Diss. I, 13.) die andern Menschen als seine natürlichen Brüder zu betrachten; selbst im Sklaven wird er nicht zögern die menschliche Würde zu ehren, und alle Menschen werden ihm im Gedanken an die göttlichen Gesetze erträglich seyn.

Es läßt sich leicht erkennen, daß Epiktet in seinen theologischen Lehren den Boden der Volksreligion verlassen und zu reinern und geläutertern Begriffen emporgestiegen ist. Sein höchstes absolutes Wesen, welches er abwechselnd Gott, oder Gottheit, oder Götter oder Zeus benennt, ist nicht mehr der von allen menschlichen Schwächen und Leidenschaften erfüllte Juppiter des Alterthums, sondern die natura naturans, die weltbildende und welterhaltende Urkraft, welcher als der frei existirenden und schaffenden Vernunft Epiktet keine körperliche Persönlichkeit beilegen konnte. Gleichwohl tritt Epiktet nicht als Bekämpfer der Volksreligion auf, vielmehr will er dieselbe selbst mit Aufrechthaltung der Opfer und Beschwörungsceremonien (Man. capp. 31. 32. Diss. I, 19. 22. II, 7. 18. III, 13.) gewahrt wissen. Denn Religion und Gottesdienst (Diss. II, 20.) bleiben stets ein Bedürfniß, damit die Bürger die Gottheit mit rechtem Ernste ehren und nicht kalt und achtlos gegen die wichtigsten Dinge werden; die tägliche Erfahrung aber lehrt, daß Vernachlässigung und Geringschätzung der Religion die heiligsten Pflichten und erhabensten Tugenden zu Träumereien, eitlen Namen und Narrheiten herabwürdigt. Nur bei den Wahrsagern rieth Epiktet zur Vorsicht (Diss. II, 7. Man. cap. 32.). Eine Mantik im Sinne der gewöhnlichen religiösen Anschauungsweise konnte bei ihm keinen Eingang noch Beifall finden, da Eingeweide und Vogelflug nur gleichgültige Dinge, und keine Zeichen des Guten und Uebels sind; der Wahrsager kann uns durch solche Mitteldinge nicht offenbaren, ob Leben oder Tod uns Vortheil oder Nachtheil bringt. Epiktet weist das Abergläubische solcher wunderbaren Enthüllungen der Zukunft um so entschiedener zurück, als nur unsre Feigheit und unser Kummer uns bewegen, die Wahrsager

zu befragen, welche ihr Spiel mit uns treiben. Ohne Begierde und Abscheu sollen wir zu ihnen gehen, wie ein Reisender einen Wandrer, welchen er antrifft, befrägt, welchen Weg er auf einer Scheidestraße zu gehen habe. Was Gott gefällt, ist das Bessre für uns, und deshalb thun wir klüger, wenn wir uns keine Mühe geben, diesen Richter zu bestechen oder den Rathgeber zu verführen. Nur bei Dingen, welche nicht in unsrer Gewalt stehen und daher kein Gut noch Uebel, sondern nur Mitteldinge sind, mögen wir ohne Zittern uns an die Wahrsager wenden, dann werden wir auch einen guten Gebrauch von ihren Aussprüchen machen und uns muthig an sie als unsere Rathgeber halten. So verlangte schon Sokrates, die Götter dann zu befragen, wenn die Nachforschung sich auf einen zufälligen Erfolg bezieht, wobei weder die Vernunft noch irgend eine Kunst die Mittel darbietet den vorgelegten Fall einzusehen. Mithin werden wir den Wahrsager nicht befragen, wenn wir z. B. uns mit einem Freunde oder dem Vaterlande in gemeinschaftliche Gefahr begeben sollen. Den besten Wahrsager, welcher anzeigt, was ein wirkliches Gut oder Uebel sey, der uns die Zeichen, wodurch das eine oder das andre vorbedeutet wird, auslegt, dieser innere Wahrsager ist unser mit Gott verwandter Theil, (Diss. I, 14.) der Dämon oder Genius, welchen Gott einem jeden als Aufseher bestellt hat, welcher nie schlummert und nie zu hintergehen ist. Selbst wenn wir die Thüren schließen und das Licht löschen, sind wir nicht allein und in Finsterniß, denn Gott bedarf das Licht nicht, um zu sehen, was wir thun (Diss. II, 17.); das göttliche Wesen des Dämons bestimmt uns vielmehr, ihn durch keine widrige Handlung zu beleidigen.

So große Wichtigkeit Epiktet auch dem göttlichen Einflusse auf das menschliche Leben zuschreibt, so vermissen wir bei ihm doch leider eingehendere anthropologische Untersuchungen. Der aus Thon gebildete Leib ist die Hülle der Seele, welche ein Funke der Gottheit, wie wir gesehen, die dem Menschen inwohnende Gottheit ist, und welche den Körper beherrschen soll, wie Gott die Welt regiert. Wenn die Vorsehung uns die Bedürfnisse

zum Leben nicht mehr darreicht (Diss. III, 13.), so gibt der Dämon das Zeichen zum Abzuge, und wir wandern an keinen furchtbaren Ort, sondern dahin, wo wir entsprungen sind, unter Freunde und Verwandte, unter die Elemente. Was an uns Feuer war, geht in das Feuer, was Erde war, in Erde, was Luft war, in Luft und was Wasser, in Wasser zurück. Es gibt keinen Hades, keinen Cocyt, keinen Acheron, keinen Pyrophlegeton, sondern alles ist voller Götter und Dämonen. Der Tod vernichtet also alle individuelle Fortdauer, Unsterblichkeit sinkt zu einem eitlen, inhaltlosen Worte herab. Gleichwohl (Diss. III, 23.) ist Sterben kein Unglückswort, weil es kein Uebel bedeutet: der Tod läßt sich mit der Ernte vergleichen, die niemand für ein Unglück erachtet, weil sie nicht den Untergang der Welt, sondern nur den der Aehren bedeutet. Wie das Fallen des Laubes, das Dürren der Feigen nur Veränderungen dieser Sachen aus ihrem ersten Zustand in einen andern anzeigt, und darin kein Verderben, sondern nur eine Regierung und Verwaltung über dieselben nach festgesetzten Regeln zu sehen ist; wie Vereisen nur eine kleine Ortsveränderung bedeutet, so heißt Sterben eine etwas größere Veränderung vornehmen, nicht eine Veränderung aus dem jetzigen Seyn in ein Nichtseyn, sondern in ein Etwas, welches jetzt nicht ist. Unsre Persönlichkeit wird zu seyn aufhören, und in anderes Seyn übergehen, dessen die Welt jetzt noch nicht bedarf; gleichwie (Diss. III, 36.) wir auch nicht in die Welt getreten sind als wir wollten, sondern als es die Welt nöthig hatte und es Gott gefiel, so treten wir auch nach seinem Gutachten wieder ab; es müssen andre auch in die Welt kommen wie wir, und hier Platz und Wohnung finden. Da (Diss. I, 14. II, 8.) die Seele des Menschen als Ausfluß der Gottheit sich zur Weltseele wie ein Theil zum Ganzen verhält, und mit der Urquelle durch ihre Vernünftigkeit in stetem Zusammenhange bleibt, so kann sie sich diesem Einflusse nicht entziehen, sondern muß der allgemeinen Nothwendigkeit folgen. Während die Vorstellungskraft allen lebenden Geschöpfen zu Theil wurde, zeichnet den Menschen noch die Vernunft aus, d. h. das Vermögen über seine sinnlichen Vor-

stellungen nachzudenken. Hierin liegt das Wesen des Guten und dessen ist der Mensch unter allen Creaturen allein fähig, von diesen unterscheidet uns das Selbstbewußtseyn. Der Determinismus beruht nur darauf, daß die Freiheit des menschlichen Willens durch die Richtigkeit oder Falschheit unsrer Vorstellungen bedingt ist (Diss. I, 28. II, 26. III, 3. 7.). Denn nur solchen Dingen, welche uns wahr zu seyn scheinen, geben wir unsern Beifall, was uns nützlich dünkt, das wählen wir. Auch der Fehlende ist nicht Willens zu sündigen, sondern recht zu thun, und somit thut er nicht, was er thun wollte. Jeder vernünftigen Seele ist aber ein Widerspruch von Natur zuwider: solange sie dasjenige worin der Widerspruch liegt, nicht einsieht, wird sie durch nichts abgehalten, widersprechend zu handeln; sobald sie aber den Widerspruch einsieht, kann sie unmöglich anders, als denselben verlassen. Das Werk eines vollkommenen Mannes ist der naturgemäße Gebrauch seiner Vorstellungen, und dieß ist in der Natur begründet, daß die Vernunft dem Wahren Beifall gibt, das Falsche verwirft und bei dem Ungewissen zurückhält; ja das Gute bewegt sich ordentlich, sobald es sich zeigt, zur Seele hin, das Uebel von ihr hinweg, und so wenig wir gute Münze ausschlagen, wird unsre Seele eine deutliche Vorstellung des Guten verwerfen. Die Güter der Seele beruhen auf unserem Willen, d. h. auf der richtigen Vorstellung und dem derselben gebührenden Beifall, der unsern Willen zum rechten Gebrauche führt. Weil jeder guten Wirkung eine gute Ursache vorangehen muß, so kann sich die Seele auch nur über etwas wirklich Gutes freuen; Freiheit des Willens und richtiger Gebrauch wahrer Vorstellungen sind unzertrennlich, diese sind die äußere veranlassende, jene die innere entscheidende Ursache des Guten. Die Wirklichkeit des Guten hängt von einem gewissen Zustande des Willens ab; die äußern Dinge sind dabei der Stoff, womit sich der Wille beschäftigt, und jenachdem er es thut, Gut oder Uebel finden wird.

Das Ich in seiner phänomenologischen und ontologischen Begründung.

Dritter Artikel.

Von Prof. Dr. Sengler.

Der erste Artikel hatte nur die Phänomenologie des Wesens und der Natur des Ich zum Inhalt. Der zweite ging in eine Kritik jener Systeme, namentlich des Herbartischen ein, welche den phänomenologischen mit dem ontologischen Wege und deshalb auch den Erkenntnißgrund mit dem Sachgrund verwechslend, weder eine reale Natur, noch ein reales Wesen des Ich besitzen. Es muß aber nicht bloß diese zweifache Methode, sondern es müssen auch die zweifachen Principien des Wesens und der Natur des Ich wohl unterschieden werden. Das Wesen des Ich ist vermittelt durch die Substanz, Individualität, Persönlichkeit, Subjectivität; die Natur desselben ist begründet durch diese Vermittelung des Wesens, und ihre Prinzipien sind Seele und Geist.

Wie das Prinzip ist, so auch die Methode. Bei dem phänomenologischen Wege herrscht der Erkenntnißgrund als Princip, und geht zum Sachgrund zurück, um ihn als Prinzip zu gewinnen für den ontologischen Weg. In dem Realgrund ist der Erkenntnißgrund enthalten und eine Erscheinung desselben; auf dem phänomenologischen Wege sind beide in der Vermittlung des Wesens anfangs noch nicht gehörig unterschieden, und erst in der Subjectivität tritt ihr Unterschied hervor, der aber sogleich zum Gegensatze wird. Bei den Formen der Substanz, Individualität und Persönlichkeit herrscht der Realgrund vor und der Erkenntnißgrund ist eine bloße Erscheinung desselben, ohne Selbständigkeit gegen denselben. Die Methode ist objectivistisch, dogmatisch, deterministisch. Das Object bestimmt hier das Subject schlechthin. Bei der Subjectivität macht sich der Erkenntnißgrund frei von Seynsgrund, stellt sich diesem entgegen und macht sich selbst zum Realgrund. Die Subjectivität verschlingt die Objectivität und macht sich zur Substanz und diese zum Accidenz.

Princip und Methode sind subjectivistisch. Dort herrscht objectiver Realismus, hier subjectiver Idealismus. Das Verhältniß der Substanz zum Accidenz erscheint in der Form des Ich unrichtig. Bei der Individualität und Persönlichkeit ist der objective, reale Inhalt, das objectiv-reale Seyn das Wesen, welches durch beide zur Erscheinung und Wirklichkeit kommt mittelst des subjectiv realen Seyns desselben Wesens ohne daß beide in ihrem Unterschiede noch hervortreten und zum Bewußtseyn kommen. Die Persönlichkeit ist die Maske, durch welche sie noch bloß hindurchtönt, und ihr reales Seyn durchdringt und durchklingt (personat), ohne daß sie sich noch im Unterschiede von diesem Seyn als Subjectivität erfaßt. Sie reflectirt sich nur noch in sich selbst aus diesem Seyn, nicht aber rein aus sich selbst und hat daher ein Bewußtseyn, aber noch kein Selbstbewußtseyn von sich. Sie vollzieht zwar auch diese Reflexion in sich, denn ohne sie gäbe es keine Persönlichkeit, weder ein subjectiv-, noch objectiv reales Seyn derselben. Sie ist die Grundthätigkeit des Wesens, durch welche alle andern Thätigkeiten bedingt sind, wenn die Persönlichkeit sich auch jener noch nicht bewußt ist, und sie diese Reflexion ohne Bewußtseyn derselben vollzieht. Sie ist sich wohl ihrer bewußt, aber noch unmittelbar, noch nicht in reflectirter Form. Unendliche Reflexibilität ist ja die Grundform der geistigen Individualität. Das Bewußtseyn dieser tritt erst als reines Selbstbewußtseyn mit der Subjectivität hervor. Damit scheidet sich der objectiv-reale Inhalt von dem subjectiv-realen, und das Wesen der Persönlichkeit erscheint so im Gegensatze der Subjectivität und Objectivität, um sich durch ihn zu vermitteln, und beide als vermittelt und vereint zu besitzen. Diese Vereinigung ist aber auf dem phänomenologischen Wege nicht erreichbar. Auf diesem haben wir nur Gegensätze, keine Einheit derselben. Denn wie bis zur Subjectivität die Objectivität einseitig diese noch bestimmt und sie nicht zu ihrem Rechte und ihrer Berechtigung kommen läßt, so bestimmt jetzt die Subjectivität das objectiv-reale Seyn einseitig und läßt dieses nicht zu seinem Rechte und seiner Berechtigung kommen, und man drückt dieses durch den Ge-

gensatz des Ich und Nichtich aus. Dieses Letzte ist nicht ein wirkliches Seyn, sondern nur die Negation des Ich, welche nicht ins reine, sondern bloß ins empirische Ich als Schranke fällt, von der das reine Ich sich befreien soll durch einen unendlichen Proceß. Aber woher der Anstoß hierzu?

Bei der Vermittlung des geistigen Wesens an sich herrscht also zuerst der Realgrund einseitig über den Erkenntnißgrund, und läßt diesen nicht zur Selbständigkeit gegen sich kommen, und deshalb ist die Methode objectivistisch. Das Object bestimmt das Subject schlechthin. Sowie die Persönlichkeit zur Subjectivität übergeht, wird diese, als Erkenntnißgrund, auch zum Seynsgrund gemacht. Die objective Realität wird in die subjectiv-reale verflüchtigt und so ihres selbständigen Seyns beraubt. Der qualitativ bestimmte Unterschied des objectiv-realen Seyns wird zu einem bloß quantitativen des Stufenverhältnisses bestimmt durch die Formen des Erkenntnißgrundes, der Subjectivität, die so Alles ist, mag es, wie bei Fichte heißen: Ich ist Alles, oder, wie bei Schelling: Alles ist Ich. Der Pantheismus Schellings und Hegels beruht ja gerade auf der Verwechslung des Erkenntnißgrundes mit dem Seynsgrunde, so daß er sich als theogonischer und kosmogonischer Proceß offenbart, wobei selbst die Methode zum Princip wird.

Das geistige Wesen ist aber an sich selbst die Einheit jenes objectiv- und subjectiv-realen Seyns, oder der Objectivität und Subjectivität in diesem Sinne. Es erscheint nur selbst zuerst in jener, dann in dieser Form, um durch diese Unterscheidung beider zur vermittelten Einheit zu gelangen; denn das Wesen hat an sich einen bestimmten Inhalt und in ihm einen bestimmten Zweck zu verwirklichen, welcher durch bestimmte Mittel zur Erscheinung und Verwirklichung kommt, und dieser Inhalt hat auch an sich selbst seine Form. Allein diese kann nur durch die Form der Subjectivität, durch die Form des Erkennens, Fühlens und Begehrens, die subjectiv-real sind, zur Erscheinung und Offenbarung kommen. Das geistige Wesen offenbart sich auch als Substanz, Individualität und Persönlichkeit nur in diesen

subjectiv-realen Formen, aber es offenbart in ihnen seinen objectiv-realen Inhalt in dessen eigner, objectiv-realen Form. Es bringt mithin das Wesen hierbei selbst erst diese seine subjectiv-reale Formen an dieser objectiv-realen hervor. Deshalb erscheint es selbst zuerst in der objectiv-realen Form bis es an dieser seine subjectiv-reale hervorgebracht, und sie dann in ihrem Unterschiede von jener erfaßt, und alsdann nicht mehr unmittelbar nur sie, sondern sich selbst zum Inhalt und Object gemacht hat.

Die transscendentale Erkenntniß hat aber die phänomenologische zur Voraussetzung, in welcher das Selbst an der Welt außer und in sich seine Erkenntnißvermögen gewinnt, und sie alsdann selbst zunächst nur als bloße Formen, dann erst als seine wirklichen Vermögen apriori erkennt und sich so in Besitz derselben setzt, sie aus bloßen Functionen zu seinen Vermögen und Kräften, zu Erkenntniß- und Daseynsmöglichkeiten macht. Dieses ist erst die transscendentale Erkenntniß derselben.

Die Ontologie des geistigen Wesens unterscheidet sich daher von der Phänomenologie desselben so, daß sie durch diese sich vermittelt, und durch diese Vermittlung in vollen Besitz des ganzen ungetheilten objectiv- und subjectiv-realen Wesens und so zu der vermittelten Einheit beider gelangt, und dieses mit ihr als Princip eine ganz neue Methode beginnt. Auf die analytische und synthetische folgt die genetische Methode der Production.

Die nächste Begründung durch das Wesen nach seinen, von ihm in Besitz genommeneu Kräften ist die Natur desselben. Auch ihre durch ihr Wesen begründeten Principien, Seele und Geist nämlich, erhalten wir als Resultat ihrer Phänomenologie, um mit denselben die Ontologie derselben zu beginnen.

Wie aber das Wesen der Persönlichkeit die Einheit des Sach- und Erkenntnißgrundes, oder des Realen und Idealen in diesem Sinne oder des objectiv- und subjectiv Realen ist, so ist sie auch die Natur desselben. Es giebt daher eine subjectiv- und objectiv reale Natur des gedachten Wesens. Wir werden sehen, daß in dieser Begründung des persönlichen Wesens und der Natur desselben der letzte Grund

der Vereinigung und Einheit des Realismus und Idealismus zu suchen und zu finden ist, und alle anderen Begründungsversuche unzulänglich sind. Ich mache hier nur vorläufig auf dieses Ergebniß aufmerksam, um zu zeigen, wie alles entscheidend das hier vor uns liegende Problem ist, und welche Bedeutung seine Lösung für die Philosophie hat.

Aus den verschiedenen Formen des geistigen Wesens ergiebt sich eine in sich verschiedene Natur, es ergeben sich verschiedene Kräfte der Natur desselben. So ist die Substanzialität jenes Wesens der Grund der physischen und der sogenannten ontologischen, die Individualität der Grund der psychischen, die Persönlichkeit der Grund der psychisch-geistigen und die Subjectivität und Ichheit der Grund der transscendentalen Natur des Wesens. Die Seele und der Geist erhalten damit nicht allein erst ihre Substanzialität, sondern auch ihre Apriorität durch ihr Wesen. Wäre dieses abstract einfach, so wäre es nicht selbst substanziell, und nicht Real- und Erkenntnißgrund, und könnte auch keine reale, substanzielle Natur begründen. Die Substanzialität der Seele, ihre Naturfreiheit, sowie auch ihre Ueberräumlichkeit und Ueberzeitlichkeit sind in ihrem Wesen begründet, und ebenso auch die reale Einheit der Seele und des Geistes und die Beseitigung ihres dualistischen Verhaltens zu einander.

Wenn aber die Natur dieses Wesens eine objectiv- und subjectiv-reale ist, so haben auch die Principien derselben diese zwiefache Realität, und sind sowohl Seyns- als Erkenntnißgründe. Dem subjectiv-realen Inhalte nach sind Seele und Geist nicht bloß Principien ihrer Grundvermögen und deren realer Einheit und der Grund der Beseitigung ihres Dualismus, sondern auch des bestimmten Inhalts, den sie nicht bloß zur Erscheinung bringen, sondern auch an sich selbst begründen, so daß auch hier Realismus und Idealismus vereinigt sind durch ihr gemeinsames Princip. Die sogenannten Seelen- und Geistesvermögen sind an sich selbst ideal, weil ihr Inhalt nur die Formen und Kräfte sind, welche sich

selbst uud jeden andern, d. h. jeden objectiv-realen Inhalt zur Erscheinung und Offenbarung bringen, indem sie ihn formen und gestalten, und so mit jedem Inhalt sich verbinden. Sie sind aber auch die Gründe ihres wesentlichen Inhalts, und ihrer Uebereinstimmung mit ihm, eben weil sie nur die Erscheinung ihrer Principien, der Seele und des Geistes, und diese wieder in ihrem Wesen begründet sind, welches die Einheit der objectiven und subjectiven Realität ist.

„Das specifische Wesen des Geistes, sagt H. Fichte (in seiner Anthropologie 2te Aufl. S. 560 f.) beruht auf drei Merkmalen, auf dem des Selbstbewußtseyns, des allgemeinen Denkens der freibewußten Selbstbestimmung, endlich des apriorischen Inhalts der Ideen. Jedes ist von der bisherigen Speculation einzeln hervorgezogen und zum ganzen Principe des Geistes gemacht worden; von Fichte das Ich, von Hegel das Denken, von Jacobi und vielen andern die Vernunft, womit er (Jacobi) den unbestimmt gefaßten Inhalt der Ideen meinte. Kant hat zuerst auf den apriorischen Charakter aller jener Bestimmungen aufmerksam gemacht, wie dagegen jene drei Prädicate des Geistes sich innerlich zu einander verhalten, namentlich, was der wesentliche Grund und das Princip der übrigen sey, diese Frage ist noch nicht zur Entscheidung gelangt. Besonders gilt dieses von dem noch immer dunkeln und streitigen Charakter jenes apriorischen Vernunftbewußtseyns. Was dieses Apriorische eigentlich sey und wie es im Bewußtseyn entstehe, und wie es zum Wesen des Geistes sich verhalte; dieß gehört wohl zugestandenerweise zu den streitigsten Partien psychologischer Untersuchung." Dann heißt es weiter: „der Geist ist ein apriorisches, vorempirisches Wesen. Die apriorischen Ideen sind nicht bloß die Form, der Ausdruck unseres Bewußtseyns oder Vernunft, sondern auch vorher bestimmte Anlagen unseres realen, selbst apriorischen Geisteswesens. Von hier aus ist auch die Apriorität des Denkens nicht nur, sondern die viel verhandelte Einheit des Subjectiven und Objectiven ausreichend zu begründen. Der Geist ist daher an sich weder subjectiv noch objectiv, son-

dern trägt den Keim dieses Gegensatzes in seinem apriorischen Ansichseyn verschlossen" (S. 566—69).

Hiermit hat Fichte allerdings ausgesprochen, was auch ich als eine noch zu lösende Aufgabe der Philosophie betrachte, und ich habe in einigen Hauptpunkten, nämlich über die Quelle des Bewußtseyns und der Raumzeitlichkeit schon in dieser Zeitschrift meine Ansichten neben die von Fichte gestellt.

Hervorheben will ich hier nur meine Unterscheidung des Wesens des Geistes von dessen Natur, ferner die Unterscheidung der Phänomenologie und Ontologie des Wesens und der Natur des Geistes. Jene geht von dem vorempirischen Wesen und der vorempirischen Natur des Geistes zur empirischen über und sucht den letzten Grund dieser empirischen Erscheinung und zugleich die Vermittelung desselben durch sie für das denkende Bewußtseyn zu gewinnen, um ihn nun in dieser darzustellen. Die vorbewußte Einheit des Objectiven und Subjectiven, welche ich als die Einheit des objectiv- und subjectiv-realen Wesens und der Natur desselben bezeichne, (weil auch das Subjective an sich als solches sein Objectives hat, das verschieden ist von dem Objectiven des Realgrundes), hat eine sich noch unbewußte Geschichte ihrer Entwickelung in der Phänomenonologie derselben zu durchlaufen, und diese wird endlich eine sich bewußte des Ich. Dieses ist die transscendentale Erkenntniß, mit der jene Phänomenologie endet. Die unbewußte Geschichte des Ich ist der Vorgang, den dieses in der Form der Substanzialität, Individualität und Persönlichkeit hervorbringt. In dieser ist der Unterschied und Gegensatz des objectiv- und subjectiv-realen Wesens noch nicht hervorgetreten. Mit dieser Unterscheidung beginnt die sich bewußte Geschichte des Ich in den Formen der Subjectivität und Ichheit. Hiermit ist der Gegensatz des subjectiv- und objectiv-realen Wesens des Geistes hervorgetreten, und damit auch seine Vermittelung und Einheit erkannt worden, um mit dieser Erkenntniß den Anfang der ontologischen Begründung dieser Einheit zu beginnen. Das vorempirische Wesen des Geistes hat sich durch seine empirische Erscheinung zum überempi-

-rischen Seyn, zur überempirischen Existenz desselben in das sich selber denkende Bewußtseyn oder transscendentale Selbstbewußtseyn zu erheben und in ihm zu existiren.

Hiermit ist mir erst die Errungenschaft der Kant'schen Philosophie in deren Lehre von der Apriorität des Geistes und das Wissen von ihr als eine transscendentale Erkenntniß festgehalten. Die unmittelbare, noch vorbewußte Einheit des Objects und Subjects als eine apriorische, entwickelt und vermittelt sich in der unbewußten und bewußten Phänomenologie derselben, um als eine so vermittelte gewußt und zum Anfang oder Princip der Ontologie gemacht zu werden. Der Weg der Phänomenologie ist ein analytischer, regressiver, in welchem der Erkenntnißgrund zum Seynsgrund führt, die Ontologie geht den umgekehrten Weg. Das Wissen oder Erkenntnißprincip hat sich in vollen Besitz des Grundes gesetzt, um aus ihm nun das Wesen und die Natur des Geistes zu begründen. Die Methode ist mit dem Princip eine progressive geworden. Die Apriorität derselben dem Wesen nach wird nun auch in apriorischer Form erkannt. Erkenntniß- und Seynsgrund sind in vermittelte Einheit getreten.

Die bisherige Philosophie hat die Natur des geistigen Wesens zu diesem, und als Idealismus die Phänomenologie derselben zur Ontologie gemacht. So weit stehen wir bis jetzt in der Geschichte der Philosophie. Deshalb ist ihr Realismus und Idealismus veraltet, und es sind ganz neue Formen derselben zu begründen. —

Schon in meiner Schrift: „die Idee Gottes", habe ich die Unterscheidung des Wesens und der Natur desselben als Grundlage zur Begründung der göttlichen und menschlichen Persönlichkeit, und des Lebens beider historisch-kritisch sowohl, als speculativ in ihrer ganzen Bedeutung dargestellt. Und sie hat auch Anerkennung unter den Philosophen und Theologen gefunden. In meiner Schrift: „die Erkenntnißlehre" und in sechs in dieser Zeitschrift erschienenen Artikeln: „Begriff und Aufgabe der Erkenntnißlehre" ist die vorliegende Frage in ein neues

Stadium der Forbildung getreten, und hat sich zu der Form erhoben, in welcher sie hier erscheint, um ihre weitere Begründung zu finden.

Seit dieser Zeit sind namentlich die Anthropologie und Psychologie in den Vordergrund, besonders veranlaßt durch den als Reaction gegen den einseitigen Idealismus der Naturphilosophie Schelling's und der Hegelschen Philosophie entstandenen Naturalismus und Materialismus, getreten, der diese zu prüfen, aber auch von ihnen vieles zu lernen hatten. Vor Allem ist es die Natnr, ist es das unbewußte Seelenleben, welche zu ihrem Rechte und ihrer Anerkennung im Gebiete des Geistes gekommen waren. Um aber Natur und Geist als eine reale Einheit zu erkennen, mußte sich die Seelenlehre vor allem über den Monismus und Dualismus gründlich erheben; diese Erhebung war aber nur durch eine größere Vertiefung in das Wesen der Seele und des Geistes möglich, um in der Einheit der Natur und des Geistes den realen, substanziellen Unterschied beider zu begründen. Denn dieser wird ja eben durch jenen Naturalismus und Materialismus aufgehoben. Es war daher die Substanzialität der Seele, um deren Begründung es sich handelte. — Hier sind nun vor Allem Fortlage, Lotze, H. Fichte, Ulrici, u. A. überhaupt diese Zeitschrift zu nennen.

Aber auch an die Theologen treten die vorliegenden Probleme mit einer Macht heran, welche das Bewußtseyn derselben über ihre Bedeutung für die Grundlagen und Lehren der Theologie offenbart. Es ist gewiß als ein bedeutsames Zeichen der Zeit anzusehen, wenn Theologen, wie Bruch in Straßburg, hier selbst Hand ans Werk legen, und derselbe eine Schrift über die Theorie des Bewußtseyns schreibt, auf deren Bedeutung Fichte in dieser Zeitschrift aufmerksam macht, und die er gebührend zu würdigen sucht.

Für mich und gewiß auch für die Leser dieser Zeitschrift ist die Anzeige der genannten Schrift von Interesse. Ich behalte mir vor über diese Schrift und die in der Anzeige und Kritik derselben von Fichte ausgesprochene Differenz dieses zu jenem Werke

mich noch seiner Zeit auszusprechen. Da aber Fichte hierbei meine Ansicht gegen Bruch (S. 177.) anführt, so benutze ich diese Gelegenheit mit Freuden meine Einstimmung mit ihm in folgendem Satze hier auszusprechen: „Der Geist ist potentia oder apriorischer (vorbewußter) Weise schon Ich, aber nicht actu. Er ist seinem Wesen nach dafür angelegt, seit Ewigkeit dazu ausersehen, zum Ich zu werden, aber seiner Wirklichkeit nach macht er selbst sich dazu, und es ist eben die Entwicklungsgeschichte seines Bewußtseyns, sich durch eigne That, durch bewußte Selbstdurchdringung dazu zu erheben, aber ungenau und verwirrend ist es, um jener inneren Wechselbeziehung willen, jenes Reale anfangs schon als „Ich“, vollends als „reines Ich“ zu bezeichnen, welches in jedem Sinne nur als Product einer künstlichen psychologischen Reflexion zu gelten hat“ (S. 177). Wenn Fichte nun unmittelbar hierauf fortfährt: wir sagen daher mit Sengler: das Ich ist der allervermittelste Begriff, deshalb wird es so schwer erkannt, denn es wird seine Vermittlung nicht vollzogen (von Fichte in gesperrter Schrift angeführt), so bin ich auch gewiß, daß der obige Ausdruck im Schlußsatze: „einer künstlichen psychologischen Reflexion“ keine bloß subjective Reflexion, die wir bloß machen, sondern welche das Ich selbst macht, heißen soll; denn dieses ist hier die Alles entscheidende Frage, ob das Ich diese Reflexion selbst als den vermittelsten Act seines Selbstbewußtseyns vollzieht, oder ob wir ihn nur vollziehen, ob er mithin ins Ich selbst, oder bloß in uns fällt. Hierin würde die Hauptdifferenz zwischen mir und Fichte liegen, wenn er der letzten Ansicht wäre. Dieses verbietet mir aber anzunehmen auch folgender Satz, den Fichte (S. 179) als seine Lehre ausdrücklich hier aufstellt: die Entwicklungsgeschichte des Bewußtseyns hat keine andere Bedeutung, wie keinen andern Inhalt, als jene innern vorempirischen Anlagen des Geistes in das Licht dieses Bewußtseyns und damit in die freibewußte Beherrschung des nun zum „Ich“ gewordenen Geistes treten zu laßen, die Einwirkung „der Außenwelt“ hat dabei nur den Werth des weckenden „Reizes“ nicht einer wahr-

haften Bereicherung des Wesensgehaltes, der lediglich von Innen her dem Geiste zu Theil wird".

Das Wesen des Geistes ist mir, wie oben gezeigt, anfangs Substanz und ist als solche schon die obgleich auch noch bloß unmittelbare Einheit des Sach- und Erkenntnißgrundes oder des Realen und Idealen oder noch bestimmter des objectiv- und subjectiv-realen Wesens. In der Form der unmittelbaren Einheit erscheint dieses Wesen auch noch in der Form der Individualität und Persönlichkeit; denn das Idealprincip, in welchem das Realprincip sich selbst erscheint, hat sich noch nicht als das, was es an sich selbst im Unterschiede und Gegensatze zum Realprincip ist, mithin noch nicht in seiner eignen subjectiv-realen Realität erfaßt. Es ist sich dasselbe nur noch bewußt in Bezug auf den objectiv-realen Inhalt, nicht aber unabhängig und frei von ihm. Es reflectirt sich nur aus jenem Inhalt in sich selbst, nicht aber an und für sich nach seiner reinen Selbstheit. Man hat diese Reflexion auch bloßes Bewußtseyn im Unterschiede vom reinem Selbstbewußtseyn genannt. Aber auch diese Unterscheidung ist nicht genau und bestimmt genug, denn auch die geistige Individualität und Persönlichkeit sind sich ihrer selbst bewußt, aber nur noch nicht in der reflectirten Form des Selbstbewußtseyns, welches jenes noch unreflectirte Selbstbewußtseyn zum Inhalt und Object hat, und daher das Selbstbewußtseyn jenes ist. Dieses Letzte erscheint phänomenologisch in der Subjectivität und Ichheit, um sich als ontologisches oder transscendentales Ich zu vermitteln, und dann als Wesen die Substanz, Individualität und Persönlichkeit aus sich zu bestimmen, und in ihnen als das was es an sich ist, oder ontologisch zu erscheinen und sich durch diese seine Bestimmung als Grund seiner Natur zu constituiren und sie zu begründen. Es wird damit erst das vorbewußte und unbewußte Natur- und Geistesleben zum bewußten erhoben. Es bringt so das Ich auch in die innersten, geheimnißvollsten Tiefen seines Wesens und Lebens und sucht sie zum Bewußtseyn zu bringen. Denn es giebt eine sinnlich-empirische und ideale Rationalität. Während man bisher mit dem Geiste

und seiner Idealität als dem Höchsten schließt, und die Theosophie für die höchste Stufe hält, ist diese vielmehr nur Grundlage, Voraussetzung für eine höhere Vermittlung und Vollendung des geistigen Wesens, dessen Erkenntnißgrund daher viel weiter reicht, als man bisher immer angenommen hat, und wie auch Fichte anzunehmen scheint. Irre ich nicht, so liegt hierin auch der Hauptgrund unserer Differenz über den Begriff des Ich. Ich werde mich bemühen, alle diese Probleme noch näher zu begründen.

Sengler.

Recensionen.

M. Carriere: Die Kunst im Zusammenhang der Culturentwickelung und die Ideale der Menschheit. Zweiter Band: Hellas und Rom in Religion und Weisheit, Dichtung und Kunst. Ein Beitrag zur Geschichte des menschlichen Geistes. Leipzig, Brockhaus, 1866.

Carriere macht mit Recht darauf aufmerksam, daß sein Plan, den Entwickelungsgang der Kunst in allen ihren Zweigen, der Poesie und Musik wie der Architectur, Sculptur und Malerei, durch alle Zeiten und Völker zu verfolgen oder wie er selbst sagt, „die Summe dessen zu ziehen, was auf dem Gebiete der allgemeinen Kunstgeschichte für ausgemacht gelten kann, und eine anschauliche Geschichte des Ganzen nach seinem Entwickelungsgange und innern Zusammenhang zu geben", ein erster Versuch sey, — ein Werk, „wie seither weder in Deutschland noch anderwärts ein ähnliches vorhanden war." Schon daß er einen solchen Versuch wagte, daß er es unternahm, an ein so großes und schwieriges Werk kühn und energisch Hand anzulegen, ist ein Verdienst, welches um so höher anzuschlagen ist, als der Geist der Zeit auf allen Gebieten der Wissenschaft in das Detail der Einzelforschung sich dergestalt zu zersplittern droht, daß darüber der Zusammenhang des Ganzen, durch welches der Theil doch überall bedingt ist und seine Bedeutung, seinen Werth empfängt, nothwendig verloren geht.

Carriere's eigenthümliche Begabung drängte ihn ohne Zweifel zu dem Unternehmen und gewährt zugleich eine Art von Garantie für sein Gelingen. Denn soll das Werk glücklich hinausgeführt werden, so bedarf es nicht nur eines poetischen Talentes, eines sichern Schönheitsgefühls, eines feinen Sinnes für die Unterschiede der Gattungen und Style, einer hohen Empfänglichkeit für das Große und Aechte in allen Künsten, sondern ebenso sehr der philosophischen Begabung, der Fähigkeit, in den Zusammenhang der Erscheinungen einzudringen, die leitenden Ideen in ihnen zu erkennen, sie auf ihre letzten erkennbaren Gründe zurückzuführen, weil nur dadurch in der Vielheit die Einheit, in den Theilen das Ganze erfaßt werden kann. Auf dem Gebiete der Kunst und Poesie thut meist die philosophische Begabung dem Schaffen des Künstlers und Dichters Eintrag, wie umgekehrt im Gebiete der Wissenschaft und Philosophie das poetische Talent den Erfolgen der wissenschaftlichen Forschung. Hier, im Gebiete der Geschichte der Kunst, der welthistorischen Entwickelung der Idee der Schönheit, reichen sich beide Gaben geschwisterlich die Hand, hier können sie nicht nur zusammenwirken ohne sich gegenseitig zu stören, — hier ist sogar ihr Zusammenwirken die unerläßliche Bedingung einer glücklichen Lösung der Aufgabe.

Carriere betont daher zwar mit Recht das philosophische Element in seinem Werke. Er habe, bemerkt er (in der Einleitung zum ersten Bande), in seiner Aesthetik eine Philosophie der Kunstgeschichte versprochen; aber, fügt er hinzu, sie sey ihm wie von selbst unter den Händen zu einem mehr darstellenden als betrachtenden Buche geworden. Und obwohl er (in der Vorrede zum vorliegenden zweiten Bande) meint, „das Ganze lasse sich wohl auch eine Philosophie der Geschichte vom Standpunkte der Aesthetik nennen", so überwiegt doch auch in diesem zweiten Theile das Princip der historischen Entwickelung über dem der philosophischen Reflexion. Ich denke, es war nicht nur sein eigner Genius, sondern der Stand der Dinge (weil die zunächst zu lösende Aufgabe), der seiner ursprünglichen Absicht diese Wen-

dung gab und bewirkte, daß unwillkührlich sein Werk zu einem mehr darstellenden als betrachtenden Buche geworden. Denn eine Philosophie der Geschichte im wahren eigentlichen Sinne des Worts ist, meine ich, erst möglich, nachdem die Aufgabe, an deren theilweise Lösung Carriere gegangen, in allseitiger Weise, im Gebiete der Religion wie des Staats und der Sittlichkeit, der Kunst wie der Wissenschaft und Philosophie, befriedigend gelöst ist, wenn in allen Sphären des menschlichen Lebens der Zusammenhang und Entwickelungsproceß der Weltgeschichte sich so weit klar übersehen läßt, daß der philosophische Gedanke mit einiger Sicherheit die (unvermeidlich bleibenden) Lücken auszufüllen und das Ziel, wenn nicht zu erkennen, doch zu diviniren vermag. Carriere hat m. E. ganz Recht, — und die unbefangenen Forscher der Geschichte, Historiker wie Philosophen, werden ihm beistimmen, — wenn er (in der Einleitung zum ersten Bande) behauptet: die Geschichte ist „kein bloßes Product logischer Nothwendigkeit, deshalb auch nicht auf rein rationalem Wege zu erschließen und zu construiren, sondern sie ist auch ein Werk der Freiheit, und darum durch Erfahrung zu erkennen." Er hat ganz Recht, wenn er hinzufügt: „Aber auch die bloße Kenntnißnahme von Thatsächlichem ist noch keine Erkenntniß, sondern diese verlangt die Einsicht in den Weltzusammenhang und in den Grund der Dinge; dadurch werden die Thatsachen zu Thaten des Geistes, zu Gliedern und Momenten seines Organismus. Für diese zugleich empirische und philosophische Betrachtung wird der Reichthum der Menschheit viel größer, ihr Bild viel schöner; denn wie bei den Pflanzen giebt es auch bei den Menschen allgemeine Gesetze der Lebensgestaltung, aber zugleich sind diese für besondere Gruppen besonders modificirt, und jedes Einzelwesen erfüllt die Norm seiner Gattung mit originaler Triebkraft auf seine Art, bei den Menschen kraft ihrer Selbstbestimmung." — Allein eine Philosophie der Geschichte kann sich mit einer solchen zugleich empirischen und philosophischen Betrachtung nicht begnügen. Sie muß nothwendig die Frage beant-

worten, wie die Nothwendigkeit mit der Freiheit, das allgemeine Gesetz mit der Selbstbestimmung der Menschen sich vertrage. Sie muß nothwendig ein letztes Ziel der weltgeschichtlichen Entwicklung festzustellen suchen; denn ein Entwicklungsgang ohne bestimmtes Ziel ist im Grunde keiner. Sie muß daher auch das schwierige Problem lösen, wie das Ziel erreichbar sey, wenn doch die Freiheit sich ihm widersetzen, dahin und dorthin abweichen kann, und wenn doch nicht bloß ein Bruchstück der Menschheit, sondern die Menschheit als solche, in allen ihren Gliedern und Theilen das vorgesteckte Ziel, die Spitze der Entwickelung, den Punkt letzter Vollendung erreichen soll. Diese Fragen dürften schwerlich in befriedigender Weise zu beantworten seyn, ohne über das irdische Daseyn der Menschheit hinauszugreifen und damit den Boden der Geschichte zu verlassen. Eine Philosophie der Geschichte wird daher immer von einer philosophischen Darstellung der Geschichte, obwohl sie allein die wahrhaft wissenschaftliche ist, sich doch sehr bestimmt unterscheiden. Jene muß nothwendig den allgemeinen Zweckbegriff, die göttliche Idee zum herrschenden, Alles bestimmenden Principe machen; diese wird um so vollendeter seyn, je mehr es ihr gelingt, lebendige Anschaulichkeit mit begrifflicher Bestimmtheit zu einigen, in der einzelnen gegebenen Erscheinung unbeschadet ihrer Eigenthümlichkeit und charakteristischen Besonderheit den Widerschein eines Allgemeinen (des Begriffst oder Gesetzes) aufzuzeigen, das einzelne Werk unbeschadet seiner Selbständigkeit, die einzelne That unbeschadet ihrer Freiheit in den Zusammenhang eines großen Ganzen als integrirendes, gefordertes Glied desselben einzureihen. Im Allgemeinen, in dem vorliegenden zweiten Bande wenigstens, ist es Carriere m. E. wohl gelungen, diesen Punkt der Einigung von philosophischer Betrachtung und geschichtlicher Darstellung richtig zu treffen.

Für den Standpunkt der Aesthetik, von dem aus der die Weltgeschichte auffaßt und darstellt, ist aber auch das klassische Alterthum, insbesondere Griechenland und seine Geschichte ein vorzugsweise günstiger Gegenstand. Ist es doch längst ausge-

sprochen und fast allgemein anerkannt, daß die Idee des Schönen das Grundprincip der Hellenischen Sitte und Sittlichkeit und damit des Hellenischen Geistes, die Kunst und künstlerische Thätigkeit der Pulsschlag des gesammten Hellenischen Lebens war. Hier also ist der Standpunkt der Aesthetik nicht einer neben andern, sondern der Standpunkt κατ᾽ ἐξοχήν, derjenige Gesichtspunkt, der die Einheit des Princips vertritt, von dem aus allein die Mannichfaltigkeit der Erscheinungen sich zu Einem Ganzen zusammenordnet. Es kam nur darauf an, dieß auch darzuthun, das Walten des gefundenen Princips in allen den verschiedenen Gebieten des Lebens auch nachzuweisen, insbesondere aber das Princip selber, die Idee der Schönheit wie sie der Griechische Geist auffaßte und verwirklichte, möglichst scharf und genau zu bestimmen. Denn es war keineswegs das Schöne an sich, in allen Momenten seines Begriffs, in allen Formen seiner Erscheinung, das die Griechen begeisterte und ihnen in all' ihrem Thun und Lassen vorschwebte, sondern es war eine ganz bestimmte Fassung und Form desselben, ein specifisch Griechisches Ideal, das die Kunst, die Religion und Sittlichkeit, das Leben und die Geschichte der Hellenen abspiegelt. Es kam darauf an, dieß specifisch griechische Ideal, — das später die Römer gleichsam adoptirten, — begrifflich-klar und scharf zu bestimmen, und in den historischen Erscheinungen und Thatsachen zur Anschauung zu bringen. Das ist es, was Carriere gethan hat, das ist der Kern seines Werks.

Er bezeichnet das Griechische Ideal als „das Naturideal" der Menschheit. „Stand der Geist im Orient noch vielfach unter der Herrschaft der Natur, so kommt er in Griechenland und Rom mit ihr in's Gleichgewicht; eine neue Epoche beginnt dann mit der Vertiefung des Geistes in sich selbst, mit seiner Erhebung über die Natur. Das Naturideal der Menschheit ist im classischen Alterthum verwirklicht worden; das Ideal des Gemüths ist mit Christus und dem Germanenthum in die Weltgeschichte eingetreten; und wenn wir von einem Reiche des Geistes reden, dem wir zustreben, so wollen wir diesen

damit nicht als naturlos oder gemüthlos bezeichnen, sowenig als wir dem Alterthum das Gemüth, dem Mittelalter den Geist absprechen; aber es kommt bei solchen Bestimmungen darauf an, daß man das Entscheidende erfasse, den Kern und die Akme, die Spitze und Blüthe der Sache" (Vorwort, S. VII). Das Ideal der Griechen und Römer, das Naturideal steht also nach Carriere's Ansicht im Gegensatz zu dem Gemüthsideal des Mittelalters und dem Geistesideal der neueren Zeit und ihrer Zukunft; dadurch gewinnt es zunächst nur eine negative Bestimmtheit: es ist nicht Gemüthsideal, nicht Geistesideal. Positiv bestimmt er es durch die beiden allgemeinen Sätze, daß „in Griechenland und Rom der Geist mit der Natur in's Gleichgewicht gekommen," und daß „im classischen Alterthum die tonangebende Kunst die Plastik gewesen," indem deren „Eigenthümlichkeit nicht nur die Architektur und Malerei, sondern auch die Poesie und Musik durchdringe, und in den Charakteren der großen Männer wie in der Ordnung des öffentlichen Lebens und in der Religion sich bezeuge." Diese Sätze führt er dann näher aus, indem er das Naturideal als „die Naturgestalt des Geistes in seiner Vollendung" bezeichnet und diese Bezeichnung dahin erläutert: „Der Grieche versinnlicht sich das Ideal, und in der Naturgestalt ahnt und sieht er das Geistige. Die Phantasie reicht ihm den Ariadnefaden durch das Labyrinth des Lebens; die Vernunft in der Welt ahnt und versteht er durch die Harmonie ihrer Formen und Ordnungen mit seinem eignen Bildnergeiste; im Mund der Dichter gewinnt die religiöse Wahrheit Gestalt, und wenn die christlichen Dogmatiker sich denkend abmühen zu begreifen, wie in Gott Gerechtigkeit und Gnade sich versöhnen, so löst der Grieche Phidias bildnerisch das Räthsel, indem er durch das Antlitz des Zeus die unmittelbare Anschauung davon überzeugt, daß die höchste Macht zugleich die höchste Güte ist. Gerade die Plastik, diese mittlere der bildenden Künste, die in der ganzen vollen Körperlichkeit den in sich gesammelten Geist zur Erscheinung bringt, die Masse weder als Masse wirken läßt wie die Architektur, noch bloß den Widerschein der Dinge giebt wie die Ma-

lerei, sondern die Materie selber beseelt und das Ideale mit Realität sättigt, sie die nichts darstellen kann was sich nicht in festen Formen kundgiebt, aber auch nichts der Ahnung überläßt, sondern dem ihr gemäßen Inhalt vollbestimmte Gestalt verleiht, gerade sie war darum die dem Griechenthum entsprechende Kunst, sie kam hier zur höchsten Blüthe, sie ward tonangebend für die andern Künste nicht nur, sondern für das ganze Leben, für die Sittlichkeit des Einzelnen wie für die Ordnung des Gemeinwesens, ja für die Wissenschaft. Der Mensch als der Naturorganismus des Geistes ist vorzugsweise Gegenstand der Plastik: in der menschlichen Gestalt dachte, schaute der Grieche sowohl seine Götter wie den Quell der neben ihm aufsprudelte, den Baum der um ihn grünte, die Sonne die über ihm leuchtete; denn er sah ein inneres Wirken und gesetzliches Walten auch in diesen Dingen, und indem er sie beseelte, erschienen sie ihm menschenähnlich" (S. 5).

Ich stimme mit diesen Sätzen im Allgemeinen überein. Die Definition des Wesens der Plastik ist vortrefflich; sie trifft den Kern der Sache, und ebenso ist es m. E. vollkommen richtig, daß die Plastik nicht nur die tonangebende Bildkunst, sondern der Geist und Charakter des Plastischen der Charakter der gesammten griechischen Kunst, ja des Griechenthums selber in Staat und Sitte, Religion und Wissenschaft ist. Aber eben darum scheint mir der Ausdruck „Naturideal" nicht wohl gewählt. Ist damit, wie Carriere selbst angiebt, die „Naturgestalt" des Geistes in ihrer Vollendung, d. h. die menschliche Gestalt, der menschliche Organismus gemeint, so gewinnt es den Anschein, als solle die vollendete (ideale) Schönheit des menschlichen **Leibes** das specifisch Griechische, die gesammte Hellenische Bildung beherrschende Ideal gewesen seyn. So bestimmt ist es aber offenbar zu eng gefaßt. Es ist wenigstens nicht wohl einzusehen, wie die Idealgestalt des menschlichen Leibes nicht nur das Formprincip der bildenden Kunst, sondern auch der Poesie, der Lyrik und Musik, des Staats, der Sittlichkeit, der Wissenschaft habe abgeben können. Die Naturseite des Geistes — und sie kann

doch nur gemeint seyn, wo von dem Lebensprincip der gesammten Griechischen Bildung die Rede ist, — ist aber auch nicht der Organismus, son dern die Sinnlichkeit, dasjenige Moment des Geistes, das ihn in steter lebendiger Wechselwirkung mit dem Leibe verbindet. Das ist auch Carriere's Meinung; sein Naturideal ist im Grunde das sinnliche Ideal, das Ideal, dessen Form die sinnliche Anschauung, dessen Inhalt „die Harmonie des Geistigen und Sinnlichen" ist (S. 9). Die Sinnlichkeit steht in unmittelbarer Beziehung zur Leiblichkeit des Menschen und damit zur Natur; man pflegt sie daher von der Geistigkeit bestimmt zu scheiden, und insofern mit Recht, als die Functionen der Sinnlichkeit nicht vom Geiste allein, sondern nur unter Mitwirkung (Anregung) des Organismns vollzogen werden; insofern aber mit Unrecht, als die sinnlichen Empfindungen und Gefühle, Perceptionen, Triebe und Strebungen eine Bedeutung für Kunst, Wissenschaft, Sittlichkeit ꝛc. doch nur dadurch gewinnen, daß sie uns zum Bewußtseyn kommen und damit Momente des geistigen Lebens werden. Unterscheidet man in diesem Sinne Geist und Sinnlichkeit, so kann man allerdings mit Carriere sagen, daß der Geist, der die alt orientalische Cultur durchbringt, noch unter der Herrschaft der Sinnlichkeit und damit der Natur stand, wenn auch diese Herrschaft, je nach dem verschiedenen Charakter der Völker und der sie umgebenden Natur, sehr mannichfach sich modificirte und auf den verschiedenen Stufen der Bildung sehr verschieden erscheint, auf den niedern als despotische Willkürherrschaft, auf den höheren als ein gesetzlich geordnetes Regiment (das einen Unterschied zwischen den Regungen der Sinnlichkeit macht und sie in verschiedener Weise einander subordinirt), auf den höchsten als eine schwankende oscillirende Bewegung, in welche das Streben des Geistes nach Befreiung von den Fesseln der Natur sich ankündigt. Im Judenthum und fast gleichzeitig im Griechenthum brach er die Fesseln, dort auf dem Wege der religiösen Erhebung, vom religiösen (göttlich erregten) Bewußtseyn aus, hier auf dem Wege der künstlerischen Begeisterung, vom Schönheitsgefühle aus; — aber dort wie hier

war der Erfolg noch keineswegs die Herrschaft des Geistes über die Sinnlichkeit, sondern dort nur die geforderte, aber nie vollzogene (weil unvollziehbare) Negation der Sinnlichkeit, hier nur ein Compromiß mit ihr, das Anerkenntniß der gleichen Berechtigung beider Seiten, oder wie Carriere sagt, die Herstellung des Gleichgewichts zwischen Geist und Natur, die Harmonie des Geistigen und Sinnlichen, welche die Idee der Schönheit fordert.

Vom rein ästhetischen Standpunkt nämlich haben die Griechen ohne Zweifel Recht, wenn sie in dem Wesen und den Werken der Plastik den vollkommensten Ausdruck der Idee der Schönheit suchten und fanden. Denn unter den ethischen Ideen vertritt die der Schönheit das Formprincip, die Forderung höchster Vollkommenheit der Erscheinung und Darstellung. Die Erscheinung, die Darstellung aber fällt in das Gebiet der Anschauung und damit der Sinnlichkeit. Das, was in ihr erscheint, der Inhalt der künstlerischen Darstellung, ist zwar stets das geistige Leben, das Thun und Leiden der Seele, Vorstellungen, Begriffe, Ideen; aber den höchsten Grad der Vollkommenheit, die Form der Schönheit, kann die Darstellung nur erreichen, wo dieser Inhalt in vollkommener Harmonie mit der sinnlichen Erscheinung steht. Die Idee der Schönheit fordert also principiell jenes Gleichgewicht zwischen Geist und Sinnlichkeit, die volle, in der Gleichberechtigung gegründete Harmonie beider Seiten. Diese Harmonie zur Anschauung zu bringen, ist der besondere Beruf der Plastik; sie ist mithin gleichsam par excellence die Verkünderin der Idee der Schönheit, und daraus erklärt sich die Thatsache, daß ein Meisterwerk der Plastik — und nur in der Griechischen Sculptur finden wir originale Meisterwerke — den klarsten, vollkommensten Eindruck der Schönheit ein als solcher macht. In jeder andern Form, in den Darstellungen der Architektur und Malerei wie in der Poesie und Musik werden wir zwar ebenfalls wohl die Schönheit wahrnehmen und ihre Wirkung bis zur Begeisterung empfinden, — denn sie ist keineswegs an die plastische Darstellung ausschließlich

gebunden, — aber in jeder andern Form wird der Eindruck der Schönheit als solcher schwächer, unvollkommener erscheinen, weil er in jeder andern Form unreiner, mit andern Gefühlen und Regungen der Seele gemischt ist. Die plastische Darstellung fordert diese Reinheit, diese ungemischte Schönheit und damit jene vollkommene Harmonie des Geistigen und Sinnlichen, weil sie ganz und gar in der sinnlichen Anschauung aufgeht, die volle Körperlichkeit, aber auch nur sie zur Erscheinung bringt, nichts der Ahnung, der ergänzenden, ausführenden Phantasie des Beschauers überläßt. Sie also ist ganz an die Schönheit des **Leibes** gebunden, und diese verliert nothwendig an der harmonischen, gesetzmäßigen Gliederung der Theile, an dem harmonischen Fluß der Linien, an der harmonischen Zusammenordnung alles Einzelnen zu Einem Ganzen, wo das geistige Leben seine Gewalt über das sinnliche, leibliche geltend macht, wo der grübelnde Gedanke die Stirn in Falten zieht und das Auge stierend auf einen imaginären Punkt fixirt, wo der Affect die Gesichtszüge verzerrt, wo der Wille den Körper zu unnatürlichen, ihm widersprechenden und damit disharmonischen Bewegungen zwingt.

Es ist der Grundzug, der charakteristische Kern des Griechenthums, alle Kräfte des Gemüths, alle Functionen und Productionen des Geistes in unmittelbarer harmonischer Beziehung zur Sinnlichkeit und damit zur sinnlichen Anschauung zu halten; diese Beziehung ist gleichsam der Schwerpunkt des ganzen Griechischen Lebens. Daher — wie Carriere im Einzelnen nachweist — das plastische Gepräge der gesammten Griechischen Geistesbildung. Ihre Götter sind idealisirte, zur höchsten Stufe der Vollkommenheit erhobene Menschengestalten und Menschencharaktere, von den Sterblichen nur durch diese höchste, dem Menschen unerreichbare, die Glückseligkeit und Ewigkeit involvirende Vollkommenheit, von einander nur dadurch verschieden, daß in jedem eine bestimmte Seite der Natur und Sinnlichkeit zu einer entsprechenden Seite des Geistes in harmonischer Beziehung erscheint, und daß wie bei den Menschen, hier die geistige, dort die sinnliche Seite ein relatives, aber immer nur relatives Uebergewicht

behauptet. — Das Princip der Hellenischen Sitte und Sittlichkeit ist nicht das patriarchalische, aus der Familie entspringende Princip der Autorität, nicht das staatliche Princip der Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze (das ist es nur in dem ungriechischen Staate Platos), nicht das religiöse Princip des göttlichen Gebotes und des unbedingten Gehorsams, aber auch nicht die allgemeine Menschenliebe, nicht die Gleichheit und Freiheit Aller, nicht die höchstmögliche Ausbildung und Steigerung aller Kräfte und Fähigkeiten des menschlichen Wesens, — sondern das Sittenprincip der Griechen ist das Princip der plastischen Schönheit, das Maaß, die rechte Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig (die Aristoteles für das Wesen der Tugend erklärte), die Bedingung und Grundlage aller Harmonie. Die griechische Sitte forderte daher nicht, daß die sinnlichen Triebe und Gelüste vom Geiste beherrscht und seinen Zwecken untergeordnet werden, sondern nur gemäßigt sollen sie werden, sie so wohl wie die geistigen Strebungen. In dieser Mäßigung beider, in ihrer beiderseitigen Beschränkung und Beherrschung durch das Maaß, welche gefordert wird, wenn das Gleichgewicht der Seele, die innere Harmonie ihrer Bewegungen, ihrer Functionen und Affectionen nicht gestört, die Kraft und Schönheit des Leibes nicht beeinträchtigt werden soll, — in dieser Mäßigung, die zugleich eine harmonische Gliederung und Ordnung der sinnlichen und geistigen Regungen involvirt, bestand die specifisch Griechische Sittlichkeit. Und wenn es zur Zeit der freien Republiken Griechenlands Sitte, griechischer National-Charakterzug war, daß „der Mensch im Bürger aufging,“ daß der Grieche zuerst und vor Allem Bürger, gleichsam erst in zweiter Linie Mensch sey, so war diese Sitte nicht der Ausfluß jenes staatlichen Princips der völligen Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze, sondern wiederum nur der Ausdruck des Princips des Maaßes und der Harmonie. Die Forderung wurde nur im Sinne des republicanischen Staatswesens gestellt und aufgefaßt. Und der republicanische Staat der Griechen beruhte principiell auf einer Ausgleichung der Rechte des Einzelnen und des Ganzen, auf

der Harmonie zwischen dem Allgemein-menschlichen oder vielmehr dem Nationalgriechischen und dem Individuellen. Daher war für eine freie Entfaltung und selbständige Geltung der Individualität gegenüber dem Ganzen kein Raum im Griechischen Staate; alle Gebiete des Lebens standen in gleich enger Beziehung zum Staate und seinen Institutionen, weil der Staat selbst gleichsam nur die erweiterte Familie war. Ja der Einzelne fühlte gar nicht das Bedürfniß, seine Eigenthümlichkeit geltend zu machen; sein Streben war gleichsam von Natur principiell darauf gerichtet, das Nationale und Individuelle in seiner Persönlichkeit zu Einem harmonischen Ganzen zu verschmelzen. Daher während der Blüthe Griechenlands das plastische Gepräge seiner großen Staatsmänner, seiner leitenden Charaktere, auf welches Carriere aufmerksam macht. Es war dasselbe Princip, das im Gebiete der Sittlichkeit die Ausgleichung zwischen den Forderungen des Geistes (des *νοῦς* = Verstand und Vernunft) und den Ansprüchen der Sinnlichkeit heischte; denn auf der mannichfach modificirten Sinnlichkeit und dem verschiedenen Verhältniß derselben zum Geiste beruht die Individualität des Menschen. Carriere nennt daher mit Recht Solons Verfassung „ein Kunstwerk." Sie war es vorzugsweise und zwar ein plastisches Kunstwerk, weil in ihr dieses specifisch Griechische Staatsprincip und Staatswesen seinen vollkommensten Ausdruck gefunden. Aber auch alle übrigen Verfassungen des freien Griechenlands waren nur Variationen desselben Themas. Und als daher seit der Mitte des fünften Jahrhunderts jene Harmonie sich lockerte, die Subjectivität des Einzelnen sich (wie die Sophistik bezeugt) geltend zu machen begann und das Uebergewicht über den Stammcharakter, das Nationale, Allgemein-griechische erlangte, verfielen die Hellenischen Staaten in gleichem Schritte mit der Hellenischen Sitte und Sittlichkeit.

Daß nicht nur die Griechische Architektur und Malerei ein plastisches Gepräge hatte, sondern auch die Poesie, Epos, Lyrik wie Drama, ja sogar die Musik, die zur Zeit der Griechischen Kunstblüthe mit der Lyrik und der Orchestik, dem darstel-

lenden Tanze, in unlösbarer Verbindung stand, vom Geiste der Plastik beseelt war, wird Niemand mehr bezweifeln, der Carriere's Darstellung mit Aufmerksamkeit folgt. Wir brauchen uns nur zu erinnern, daß die scenische Darstellung stets in stehenden Masken stattfand; Schauspieler mit stehenden Masken sind aber gleichsam nur lebendige Statuen. Diese eine Thatsache genügt, um zu zeigen, daß der Geist und Charakter des Plastischen das Lebensprincip der gesammten Griechischen Kunst war. Daher in aller Griechischen Kunstdarstellung jenes typische Gepräge, jene principielle Harmonie zwischen dem Allgemeinmenschlichen (Nationalen) und dem Charakteristischen. Die plastische Schönheit fordert, daß die Gesetzmäßigkeit und Regelrechtigkeit, die Symmetrie und Harmonie der menschlichen Gestalt nicht durch das Uebergewicht des persönlich Eigenthümlichen, vom Gesetz und gesetzlichen Maaß entschieden Abweichenden verletzt werde; denn eben damit würde die plastische Schönheit selbst verletzt. Die Individualität darf daher nur insoweit sich geltend machen, als das Allgemeinmenschliche sich modificiren läßt, ohne die innige Harmonie zwischen Leib und Seele, Sinnlichkeit und Geistigkeit zu stören. Daher die Verknüpfung der Griechischen Stylarten in der bildenden Kunst wie in der Poesie mit der Charaktereigenthümlichkeit der Griechischen Hauptstämme, der Jonier, Dorier, Aeolier. Eben weil den Griechen das Allgemeinmenschliche mit dem Nationalen in Eins zusammenfiel, galt ihnen die Stammeigenthümlichkeit als die erste naturgemäße Form, in der das Allgemeinmenschliche sich darstellte. Sie ward daher zum unterscheidenden Formprincip der verschiedenen Zweige und Stylarten einer und derselben Kunst, des Dorischen, Jonischen, Korinthischen Baustyls, der verschiedenen Schulen der Sculptur, wie der Epik, Lyrik und Dramatik. Daraus folgte wiederum, daß der Zeitpunkt, in welchem die Attische Bildung, deren Kern die Abstumpfung und Verschmelzung der ursprünglichen Stammeigenthümlichkeiten, Geistesrichtungen und Stylarten war, die allgemeine Herrschaft erlangt hatte, der Anfang des Verfalls der Griechischen Kunstblüthe war. Denn

ohne Styl keine Kunst, ohne Stylgefühl kein Schönheitsgefühl. —

Aber auch die eigenthümlich Griechische, von fremden Einflüssen noch nicht verfälschte Wissenschaft war von dem Principe der Harmonisirung des Geistigen und Sinnlichen, vom Principe der Griechischen Kunst, vom Geiste und Wesen des Plastischen getragen und durchdrungen. Dies zeigt sich zunächst darin, daß den Hellenen noch alle Wissenschaft in der Philosophie aufging, d. h. daß die empirische Erforschung des Einzelnen, Gegebenen, Reellen noch unmittelbar geeinigt, untrennbar verschmolzen war mit der Forschung nach den obersten allgemein waltenden Principien, Gesetzen und Zwecken. Es zeigt sich insbesondere darin, daß diese allgemeinen philosophischen Begriffe, so hoch sie auch über dem Einzelnen empirisch Gegebenen zu schweben scheinen, doch im Grunde in so inniger Beziehung zur sinnlichen Anschauung stehen, daß sie eben jenes Mittlere zwischen Begriff und Anschauung bilden, welches die Griechen mit dem Namen der Idee bezeichneten. Nicht nur der ideale Begriff des Tragischen, der den Aeschylus begeisterte, nicht nur die tiefsinnigen Ideen, die dieser größte Tragiker der Griechen in der Prometheus-Trilogie, der Orestie, der Persertragödie — wie Carriere zeigt — darlegte, sondern auch noch Plato's Ideenlehre, noch Aristoteles' Doppelbegriffe von Form und Stoff, Realität und Potentialität, Zweck und wirkender Kraft, obwohl erst der Zeit des beginnenden und resp. eingetretenen Verfalls angehörig, zeigen jene innige Beziehung und tragen insofern dasselbe Gepräge im Gebiete des forschenden Gedankens, der Reflexion und Speculation, das die Griechische Kunst, d. h. die Werke des Griechischen Geistes im Gebiete der freien Production und Darstellung, charakterisirt. Der Unterschied besteht nur darin, daß die Griechische Kunst die Einigung von Begriff und Anschauung in die Form der plastisch abgerundeten, plastisch klaren und bestimmten Anschauung, die Griechische Wissenschaft dieselbe Einigung in die Form der Idee, des ebenso plastisch ausgeprägten Begriffs kleidet, der allerdings nur mittelst der ächt Griechischen

Kunst der (inductiven) Dialektik d. h. erst nach und mittelst der Aufhebung und Analyse der ursprünglichen unmittelbaren Einheit durch Vermittelung der Gegensätze gewonnen werden kann.

Dieses Griechenthum mit seinem Lebensprincip plastischer Schönheit — das sonach in der That die ganze Griechische Bildung beseelt, — war, wie bemerkt, ein so günstiger Vorwurf für den Standpunkt, von dem aus Carriere die Weltgeschichte darzustellen unternommen, wie für seine besondere Begabung, daß es nicht zu verwundern ist, wenn hier seine Darstellung vorzugsweise gelungen erscheint, daß es aber auch nicht zu verwundern wäre, wenn er, von Liebe und Bewunderung hingerissen, den Werth der Griechischen Geistesbildung überschätzt oder wenigstens hier und da die Farben des Lobes zu stark aufgetragen hätte. Die Schattenseiten des Griechischen Wesens, welche Lotze (im dritten Bande seines Mikrokosmus) treffend hervorhebt, hat Carriere zwar nicht übersehen, aber er stellt sie m. E. zu sehr in den Hintergrund seines Gemäldes, so daß sie das Lichtbild, welches er entwirft, nur wenig tingiren, womit aber das Bild selbst an Modellirung, an plastischer Rundung verliert. Er accentuirt zu wenig die nachtheiligen Folgen, welche das Griechische Lebensprincip in seiner Einseitigkeit auf die Stellung und Haltung der Frauen, auf die Gestaltung von Ehe und Familie, auf die Würdigung der Arbeit, auf die Sittlichkeit und das Staatsleben übte. Er läßt sich zu einzelnen Aeußerungen hinreißen, die mit der von ihm selbst vertretenen Grundanschauung nicht übereinstimmen. So behauptet er: „Das Schicksal in den Meisterwerken der Griechischen Tragödie ist niemals ein blindes Verhängniß, ein unverdientes Unheil, noch weniger ein Neid feindseliger Götter, sondern es ist die ewige Gerechtigkeit selbst, die sittliche Weltordnung" (S. 238). Und doch erkennt er (auf derselben Seite) selbst an: „Allerdings erhält manche griechische Tragödie dadurch etwas Herbes, daß für den Helden im Zusammenhange des Ganzen sein Schicksal bereits feststeht, etwa durch Göttersspruch im Orakel verhängt ist, und wenn er es nun auch aus seinem Innern

heraus durch eigne Schuld erfüllt, so wissen wir doch nicht wie er sein Loos hätte vermeiden können, und bleibt ihm nur ein würdevolles Ertragen des Unabänderlichen. Ist einmal dem Laios, wenn er heirathet, der Tod durch Sohneshand verhängt, so muß Oedipus ihn erschlagen. In dieser Nothwendigkeit liegt etwas äußerlich Objectives, das der Antike im Unterschied von der Subjectivität der neueren Zeit eignet.“ Ich denke, nicht nur ein äußerlich Objectives, sondern der noch unversöhnte Gegensatz zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, zwischen Geist und Natur, spiegelt sich darin ab. Die Schicksalsidee tritt nicht erst in und mit den Tragikern auf; schon bei Homer ist die εἱμαρμένη (πεπρωμένη) im Grunde die letzte entscheidende Macht, deren Spruche selbst Zeus sich beugt und die nicht an Bedeutung verliert, weil sie nur selten hervortritt und immer in mystisches Dunkel gehüllt erscheint. Die Schicksalsidee, d. h. die Annahme einer Alles beherrschenden, wenn auch nicht blinden, doch nach unerforschlichen Principien und Motiven waltenden Macht, ist ein Moment der Griechischen Weltanschauung von Homer's εἱμαρμένη bis zu dem unbekannten Gotte herab, dem in Athen ein Tempel errichtet ward, — ich möchte fast behaupten, ein nothwendiges Moment. Denn wie die Griechischen Götter, auch Zeus nicht ausgenommen, eine Naturseite hatten, welche ihr Wesen, Walten und Wirken ebenso sehr bestimmte wie der geistig-ethische Charakter ihrer Persönlichkeit, wie überhaupt nach ächt Hellenischer Ansicht die Natur und Natürlichkeit (Sinnlichkeit) gleichberechtigt der Geistigkeit gegenüber stand und nur die Harmonie beider von der Hellenischen Ethik gefordert war, so erschienen auch die natürliche Nothwendigkeit und die geistige Freiheit (die Entscheidung nach ethischen Principien) als gleichberechtigte Factoren, welche nicht nothwendig übereinstimmen mußten und daher auch in Conflict gerathen konnten. Die Idee des Schicksals repräsentirt diesen Conflict in höchster Instanz, d. h. das Griechische Schicksal ist allerdings insofern kein blindes Verhängniß, als es nicht stets und überall den Forderungen der Freiheit und Sittlichkeit feindselig widerstrebt

oder sie willkührlich mit Füßen tritt, sondern es bezeichnet die Macht der Nothwendigkeit, wo sie, weil die Geschicke der Menschen nicht bloß und allein aus ihrem Wollen, ihrem Charakter und ethischen Verhalten sich erklären lassen, in Widerstreit mit der Freiheit gerathen erscheint und den Sieg davon getragen hat. Das Schicksal regiert daher auch da, wo (wie z. B. in Sophokles' Antigone) die sittlichen Principien selbst, Recht gegen Recht, Pflicht gegen Pflicht, sich gegenseitig widersprechen und die Hellenische Ethik den Zwiespalt nicht zu lösen vermag: es ist das Schicksal, das den Zwiespalt herbeiführt und nach seinem Belieben entscheidet. Kurz das Schicksal ist die Macht, welche den Causalzusammenhang des Geschehens in höchster Instanz leitet, in ihren Motiven nothwendig unerforschlich, weil eben nach Griechischer Ansicht Natur und Geist, Natürlichkeit und Sittlichkeit, Nothwendigkeit und Freiheit sich gleichberechtigt gegenüberstanden und ihr harmonisches Zusammenwirken zwar gefordert, erstrebt, gewünscht, aber doch nur unter günstigen Bedingungen zu verwirklichen war. Auch der einzelne Mensch, dem es gelang, diese Harmonie in seinem Wesen und Leben zu voller Darstellung zu bringen, erschien daher den Griechen wie ein Günstling des Schicksals, ein Liebling der Götter. —

Darum kann ich auch nicht der Ansicht Carriere's zustimmen, wenn er bei Gelegenheit der trefflichen Charakteristik, die er vom Zeus des Phidias giebt, meint: „Gott ist nicht bloß Rächer der Unbill, sein Wesen ist Liebe, und so ist er als der Schirmende, Hülfreiche, Siegverleihende in weiteren Reliefs verherrlicht" (S. 330). Das „Wesen" des Zeus in die Liebe zu setzen, halte ich für einen unhellenischen Gedanken. Nach seiner ethischen Seite repräsentirte er den höchsten principiellen Begriff der Griechischen Ethik, den Begriff des Maaßes, der Ordnung und Harmonie, — wie auch Carriere selbst an andern Stellen anerkennt. Moment dieses höchsten, alle andern ethischen Begriffe unter sich befassenden Begriffs war aber den Griechen nicht nur die Gerechtigkeit, die kalte unbarmherzige Gesetzlichkeit, sondern auch die Billigkeit und die väterliche Güte,

die den Bittenden erhört, dem Schwachen hilft, dem Reuigen verzeiht, und unter Umständen Gnade für Recht ergehen läßt: Zeus, der höchste Repräsentant des Maaßes und der Harmonie, repräsentirt eben auch die Harmonie zwischen der Strenge des Gesetzgebers, des Herrn und Königs, und der Güte und Nachsicht des Vaters, — die Harmonie zwischen dem Staats- und dem Familienrechte. Und nur in diesem Sinne hatte ihn Phidias wahrscheinlich aufgefaßt und ihm neben dem Charakter der Erhabenheit und Größe den Ausdruck der Milde und Heiterkeit gegeben, welcher seiner Natur als Gott des Himmels und der himmlischen — in Griechenland fast beständigen — Heiterkeit und Milde entsprach; — die Reliefs, von denen Carriere spricht, weisen wenigstens auf keine andere Auffassung hin. —

Noch bestimmter widerspricht, wie mir scheint, der eignen Grundanschauung Carriere's die Aeußerung, mit der er die Charakteristik der Griechischen Plastik in ihrer Blüthezeit schließt, indem er erklärt: „So sind uns denn die plastischen Götterideale, in denen sich die Mythologie überhaupt vollendet, und ihre Ideen vom Göttlichen sich nicht bloß symbolisch andeuten, sondern anschaulich klar verwirklicht erscheinen, und durch das Siegel der Schönheit bewährt werden, sie sind uns Zeugnisse und Denkmale für die sittliche Bildung der Künstler wie des Gemeinwesens; und es ist nicht zu viel behauptet, wenn wir die Einigung der göttlichen und menschlichen Natur in ihnen ästhetisch ausgeprägt erkennen" (S. 347). Mir scheint dieß doch zu viel behauptet, wenigstens von der Gottesidee und Weltanschauung aus, in deren Lichte Carriere die Geschichte der Menschheit betrachtet. Jedenfalls verstehe ich nicht, wie er diese „Einigung der göttlichen und menschlichen Natur", die sonach als Inhalt des Griechischen Ideals auf der Stufe seiner höchsten Entwickelung betrachtet werden müßte, mit dem Begriff des „Naturideals", das er doch für das specifisch Hellenische Ideal erklärt, in Einklang bringen will. In diesem Naturideal bildet ja, nach seiner eignen Fassung desselben, die Natur und Natürlichkeit (Sinnlichkeit) die eine Seite, die Geistigkeit (Sitt-

lichkeit) die andere, und die menschlich gestalteten Götter repräsentiren nur die vollkommenene harmonische Ineinsbildung beider Seiten, den Griechischen Begriff des idealen Menschen. Wo soll in diesem Begriff neben dem ideal Menschlichen, das eben den Griechen zugleich das Göttliche war, noch außerdem „die göttliche Natur" einen Platz finden? — Einem Winkelmann, der nur vom Griechischen Standpunkt und gleichsam mit Griechischen Augen die Kunst betrachtete, verzeiht man es wohl, wenn er in den unsterblichen Meisterwerken der Griechischen Plastik den ganzen Ideengehalt des menschlichen Geistes, die gesammte Bildung der Vergangenheit und Zukunft des Menschengeschlechts angedeutet fand; aber der ästhetisch-philosophische Standpunkt Carriere's liegt höher, und von ihm aus kommt es vor Allem darauf an, die großen Entwickelungsstadien der menschlichen Geistesbildung klar und bestimmt zu scheiden und Licht und Schatten wohl abzumessen: sonst wird das Gesammtbild nothwendig unklar und unbestimmt. —

Ausschreitungen dieser Art über die Gränzen scharfer fester Begriffsbestimmung hinaus waren vielleicht unvermeidlich für denjenigen, der, begeistert von der unendlichen Schönheit Griechischer Kunst, diese Herrlichkeit in einem nach Form und Inhalt entsprechenden Styl darzustellen hatte. In Carriere's Schilderung des Römischen Geistes und Charakters begegnen wir daher weit weniger solchen Digressionen. Nur ein „Kunstwerk" (S. 421) möchte ich den Römischen Staat doch nicht nennen, wenigstens nicht in demselben Sinne, in welchem Carriere Solon's Verfassung so bezeichnet. Das Wort Kunstwerk hat auch in metaphorischer Anwendung, übertragen auf Gegenstände wie Staatsordnungen und Staatsverwaltung, doch nur da einen Sinn, wo das Gebilde, um das es sich handelt, gewissermaßen das Gepräge der Schönheit trägt, weil es von der Idee der Harmonie und harmonischer Ausgleichung getragen und durchdrungen erscheint. Der Römische Staat aber beruhte, wie Carriere selbst zeigt, auf dem Begriffe des Rechts, d. h. auf einer praktisch zweckmäßigen Abgränzung der einzelnen

Lebensgebiete, der verschiedenen Stände, Klassen und Familien, des Gemeinsamen und Besonderen, daß Jedem so viel festbestimmter Spielraum der Bewegung, so viel anerkannte Freiheit (Recht) des Schaffens und Wirkens blieb, als es die historische und geographische Situation, die gegebenen Umstände und Bedingungen, der Bestand und das Wohl des Ganzen zuließen. Ich leugne nicht, daß der Römische Staat zur Blüthezeit der Republik, nachdem die Plebejer die Gleichberechtigung erlangt, eine gewisse äußere Abrundung und innere Durchbildung gewonnen hatte; aber das kriegerische Element behauptete immer ein die Harmonie störendes Uebergewicht, die Spitze des Ganzen war stets nach außen gerichtet, auf Eroberung, Macht und Größe. Daher liegt das Princip der Römischen Sittlichkeit in dem specifisch römischen Begriffe der Virtus, dem jugendlichen Thatendrange und der männlichen Thatkraft, der schwunghaften opferbereiten Energie des Wollens und Wirkens gepaart mit männlicher Klugheit, Ausdauer und Selbstbeherrschung, die stets bereit ist für das Wohl des Ganzen mit Gut und Blut einzutreten, die aber auch beständig nach Erweiterung ihres Wirkungskreises trachtet, und das Gewonnene ebenso wohl zu erhalten, zu ordnen und zu beherrschen als zu erwerben und zu erobern versteht. Daher der jähe und tiefe Fall des Römischen Wesens, — tiefer als je das Griechenthum sank, — nachdem die Herrschaft über den Erdkreis erlangt, die Gränze des Möglichen erreicht war und damit die thatendurstige Kraft und Strebsamkeit, gleichsam nach innen gewendet, in Parteisucht und Bürgerkrieg, in entnervender Genußsucht, Schwelgerei und Ausschweifung sich erschöpfte.

Diesem Staats- und Sittenprincipe, das den Schwerpunkt des Römerthums bildet, entsprach die Römische Kunst und Wissenschaft, soweit überhaupt von einer besondern Römischen Geistesbildung die Rede seyn kann. Im Grunde besaß der Römer wohl Sinn und Verständniß, aber keine Begeisterung für Kunst und Wissenschaft; seine Gabe war eben nicht das Darstellen, sondern das Thun und Wirken, nicht die Erforschung des ewig Wahren und Guten, sondern die Verwirklichung des jeweilig

Rechten, Zeit- und Zweckgemäßen; sein Blick war nicht auf das unerreichbare Ideal, sondern auf das praktisch Mögliche, Ausführbare gerichtet; kurz das Ziel seines Strebens lag nicht in der Innen- sondern in der Außenwelt des Geistes. Er bildete daher wohl allgemach jenen Sinn für Kunst und Wissenschaft aus, er eignete sich die Griechische Geistesbildung an; er assimilirte sie seinem Wesen, und aus dieser Verquickung entsprang die römische Literatur und Kunstthätigkeit. Aber das Resultat war doch nur eine Modification der eigenthümlich Griechischen Geistesbildung, welche daraus sich ergab, daß zwar das Princip plastischer Schönheit im Allgemeinen von den Römern festgehalten ward, aber untergeordnete peripherische Momente desselben, stark betont und hervorgehoben, das Uebergewicht über den Kern gewannen und dadurch das Ganze ein anderes Gepräge erhielt. Das Solide, Tüchtige, Zweckmäßige wie das Große und Mächtige, auf das der thatkräftige Sinn der Römer von Natur gerichtet war, ist zwar, das eine wie das andere, ein Moment des Schönen und insbesondere der plastischen Schönheit, aber keines von beiden ist das Schöne selbst. Diese beiden Momente aber waren es, von denen aus die Griechische Kunst den Römern vorzugsweise zugänglich war, weil sie in dem eigenthümlich Römischen Wesen ein lebendiges Echo fanden; sie herrschen daher in der Römischen Auffassung des Schönen, in der Römischen Kunst wie in der Römischen Literatur dergestalt vor, daß auf ihrem Uebergewicht der Unterschied des Römischen Styls vom Griechischen vornehmlich beruht. Daraus erklärt es sich, daß, wie Carriere bemerkt, die ästhetische Begabung der Römer vorzugsweise in der Baukunst sich offenbart. Hier hat das Solide, Tüchtige, Zweckmäßige wie die äußere Ausdehnung, Größe und Pracht vorzugsweise gleichsam ein Recht sich geltend zu machen; hier können beide Moment überwiegen, ohne den künstlerischen Eindruck erheblich zu schwächen. Gleichwohl zeigt sich auch hier der Mangel der Römer an ächtem tiefem Schönheitsgefühl in der Art und Weise, wie sie die geradlinige Architectur der Griechen (resp. der Hetrurier) mit dem — ursprüng-

lich nur zu Nützlichkeitsbauten, Cloaken ꝛc. verwendeten — Gewölbebau bloß äußerlich, mechanisch verbanden, ohne den Punkt der Vermittelung zu finden oder auch nur zu suchen, welcher die heterogenen Elemente zu einem harmonischen Ganzen hätte verschmelzen können. — In der Plastik kann nur die Ausbildung der Porträt-Statue als eine eigenthümlich Römische Zuthat betrachtet werden; und auch sie ist wiedernm ein Zeichen jenes praktisch realistischen Sinnes, der lieber die vergängliche Wirklichkeit im geborgten Schimmer der Schönheit und Größe sehen will als das Ideale in seiner ewigen Hoheit und Herrlichkeit. — Die Römische Literatur, wo sie nicht bloße Nachahmung Griechischer Geistesproducte ist, zeigt durchgängig ein rhetorisches Gepräge, wie Carriere (S. 486 f.) des Näheren nachweist, — d. h. es ist wiederum das Zweckmäßige und das Große, der Zweck der Ueberredung und Zustimmung, dem der Inhalt dient, und die Kraft, Fülle und Eleganz der Darstellung, welche die Form bestimmt, worin der eigenthümliche Charakter der Römischen Literatur sich kundgibt. Darum besitzt, wie Carriere mit Recht behauptet, nur die Römische Prosa gegründeten Anspruch auf den Ruhm der Classicität (Mustergültigkeit). Denn die Prosa hat eine gewisse Verwandtschaft mit der Architektur, die vornehmlich darin sich zeigt, daß das Solide, Tüchtige, Zweckmäßige des Inhalts wie Kraft und Fülle, Eleganz und Schmuck der Diction eine ausgedehntere Anwendbarkeit und Berechtigung besitzt als in der gebundenen Rede. — In der Wissenschaft (Philosophie) endlich waren die Römer durchweg Eklektiker, d. h. sie eigneten von der Griechischen Weisheit sich diejenigen Ideen, Principien, Maximen an, die der allgemeinen Lage der Dinge, resp. dem persönlichen Charakter, Verhältnissen und Zuständen der Einzelnen am meisten correspondirten und das praktische Leben am sichersten zu seinem Ziele, der sog. Glückseligkeit, — jenachdem dieselbe so oder so gefaßt ward, — zu führen versprachen. —

Durch eine kurze Schilderung des Verschmelzungsprocesses, der zwischen der orientalischen und occidentalischen Bildung in

Alexandrien sich vollzog, und des Kampfes des Heidenthums mit dem Christenthum bahnt sich Carriere den Uebergang zum folgenden Theile seines Werks. Die vielen Freunde und Verehrer, die seine Schriften ihm gewonnen haben, werden sicherlich die Fortsetzung und glückliche Vollendung seines großen Unternehmens freudig begrüßen.

H. Ulrici.

Der Parallelismus der alten und neuen Philosophie. Von Dr. Kuno Freiherr von Reichlin-Meldegg. Leipzig, Winter 1866.

Der Verfasser, der Sohn des bekannten Gelehrten und Professors der Philosophie, K. A. v. Reichlin-Meldegg, will in vorliegender Schrift — sie ist wohl das erste Erzeugniß seiner wissenschaftlichen Studien — ein Gesetz darlegen, welches den Entwicklungsgang der Philosophie leite überall wo sie frei und selbständig auftrete. Er bezeichnet sie deßhalb als einen Beitrag zur Philophie der Geschichte der Philosophie, bemerkt jedoch ausdrücklich, daß er eine apriorische Construction der Geschichte, wie sie Hegel versucht habe, für unmöglich halte, und daß daher das Gesetz, das er aufstelle, nicht a priori, sondern auf dem Wege historischer Betrachtung und Vergleichung gefunden sey. Indessen folgt es ihm doch zugleich aus dem Wesen und Begriffe der Philosophie, die er als „das wissenschaftliche Selbstbewußtseyn der Menschheit" definirt, wie aus „der unveränderlichen Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens," aus welcher mit Nothwendigkeit gewisse sich überall gleichbleibende, weil eben selber nothwendige Stadpunkte der philosophischen Speculation hervorgehen. Das Gesetz besteht daher in der regelmäßigen, stets wiederkehrenden Abfolge dieser nothwendigen Standpunkte. Es sind ihrer drei: 1) „der objective Standpunkt, 2) der subjective Standpunkt, und 3) der Identitätsstandpunkt." Nachdem der Hr. Verf. sie mit diesen Namen bezeichnet und auf die angegebene Weise introducirt hat, wendet er sich sofort zu dem Nachweise, daß und inwiefern das aufgestellte Gesetz in der Geschichte der alten wie

der neuen Philosophie seine Geltung bewähre und damit einen durchgängigen Parallelismus zwischen den beiden großen Entwickelungsperioden der Philosophie begründe. Die orientalische Philosophie wie die s. g. Scholastik und was ihr an philosophischen Bestrebungen voranging, läßt er außer Betracht, weil dort wie hier das wissenschaftliche Forschen und Denken noch unter der Herrschaft der Religion und damit der Phantasie gestanden habe, und weil die Philosophie, obwohl sie von der Religion ausgehe, doch erst da beginne und von da ab ihren eignen Gesetzen folge, wo sie von der Religion sich losgelöst, frei und selbständig ihre Bahn wandle.

Man sieht, das aufgestellte Gesetz ist doch nicht bloß durch historische Betrachtung und Vergleichung gefunden. Es wird zunächst wenigstens auf die „unveränderliche Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens“ gegründet. Von ihr aber kann doch nur die Rede seyn, wenn und nachdem sie selber erkannt ist. Woher diese Erkenntniß? Durch historische Betrachtung, aus der Geschichte der Philosophie kann sie nicht gewonnen werden. Denn die Geschichte der Philosophie ist zugleich die Geschichte der Erkenntnißtheorie, die historische Entwickelung der menschlichen Erkenntniß von der Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens, und die verschiedenen Systeme der Philosophie unterscheiden sich von einander vornehmlich auch durch ihre verschiedene Auffassung und Begriffsbestimmung eben dieser Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens. Wer soll entscheiden, welche Auffassung die richtige sey? Jedenfalls involvirt die behauptete „Unveränderlichkeit“ der Natur unsres Erkenntnißvermögens ein Problem, das erst zu lösen ist. Denn es fragt sich, wie die Geschichte der Philosophie, der Proceß der Entwickelung und damit Veränderung der menschlichen Erkenntniß mit der Unveränderlichkeit des Vermögens derselben vereinbar sey. Der Hr. Verf. behauptet freilich, Kant habe durch eine umfassende Kritik des Erkenntnißvermögens „die Unmöglichkeit einer Erkenntniß des Uebersinnlichen und der Metaphysik als Wissenschaft desselben nachgewiesen,“ und daher sey „die Philosophie der Zu-

kunft keine dogmatische mehr, sondern eine kritische." Allein einerseits fragt es sich doch noch sehr, ob Kant selbst mit dieser Fassung der Resultate seiner Kritik einverstanden seyn würde. Denn das, was er von der Natur unseres Erkenntnißvermögens ermittelt hat, die Behauptung apriorischer Elemente desselben, beruht nach ihm selbst nicht auf der sinnlichen Wahrnehmung, im Grunde nicht einmal auf der Erfahrung, da diese apriorischen Elemente ja nach Kant die Erfahrung selbst erst möglich machen; sie sind auch offenbar nichts Sinnliches, also doch wohl ein Un- oder Uebersinnliches, und dennoch behauptet Kant eine Erkenntniß derselben. Auch hat er den Inhalt seines Vernunftglaubens, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, zwar wohl vom Gebiete der Wissenschaft, nicht aber aus der Sphäre der menschlichen Erkenntniß ausgeschlossen, sondern dürfte ihn im Gegentheil für einen sehr wesentlichen Theil derselben erachtet haben. Andrerseits sind die Resultate der Kantischen Kritik in Betreff der Möglichkeit einer Metaphysik keineswegs allgemein anerkannt; Kant beschließt nicht die Geschichte der Philosophie, sondern ist selbst nur ein Glied derselben. Und mithin steht noch keineswegs fest, daß die Philosophie der Zukunft keine dogmatische mehr, sondern nur noch eine kritische seyn werde; es fragt sich vielmehr noch sehr, ob nicht der Dogmatismus ebenso tief in der „Natur" des menschlichen Erkenntnißvermögens begründet sey wie der Kriticismus, es fragt sich, ob Glauben und Wissen, gerade gemäß der „Natur" unseres Erkenntnißvermögens, so streng und scharf sich scheiden lassen, wie der Hr. Verf. anzunehmen scheint. Die Geschichte der Philosophie bestätigt wenigstens diese Annahme nicht.

Bei der näheren historischen Begründung des aufgestellten Gesetzes bezeichnet der Hr. Verf. den ersten Standpunkt, von dem die Philosophie überall ausgehe, als den „dogmatisch-objectiven," indem er bemerkt: „dogmatisch ist dieser Standpunkt, weil er die Erkennbarkeit der sinnlich materiellen Außenwelt und ihre Existenz voraussetzt, und objektiv ist er, weil von der Natur, der materiell sinnlichen Welt als dem Prius ausgegangen wird und weil das Subject noch gar nichts von der Natur, dem Ob-

jectiven getrennt ist." Auf diesem Standpunkt steht nach seiner Ansicht die ganze Griechische Philosophie vor dem Auftreten der Sophisten. Alle Denker dieser Periode, auch die Eleaten nicht ausgenommen, bilden nach ihm „einen Zweig von Philosophen, der das Princip der Einheit der Natur aufsucht und in immer höherer Entwickelung von dem sinnlichen Stoffe in Thales und den alten Joniern anfangend, in dem sinnlich nicht mehr wahrnehmbaren Einen nur durch die Vernunft erkennbarem Seyn der Eleaten seinen vollendeten Abschluß findet." Der Hr. Verf. hat offenbar nicht die Absicht, das von ihm gefundene Gesetz in der vorliegenden Abhandlung streng wissenschaftlich zu erweisen, was nur durch eine detaillirte Darstellung der gesammten Geschichte der Philosophie geschehen könnte; er will es nur im Allgemeinen, nur so weit begründen, als es ein Ueberblick über den Entwickelungsgang der alten und neuen Philosophie gestattet. Man kann ihn daher nicht tadeln, daß er die die obige Behauptung aufstellt, ohne auf die ihr entgegenstehenden Bedenken sich einzulassen. Allein er würde doch wohl gethan haben, den wenigstens scheinbaren Widerspruch, in den seine Ansicht mit den historischen Thatsachen geräth, zu berücksichtigen. Denn daß die Eleaten, Parmenides und Zeno, welche die sinnlich materielle Welt, alles Werden, Entstehen und Vergehen, alle Vielheit, Bewegung, Veränderung und damit alle Sinnesperception für Schein und Täuschung erklärten, weil sie dem *νοῦς*, dem Denken und seinen Gesetzen widerstreite (Widersprüche involvire — undenkbar sey), und die daher fortwährend auf den *νοῦς*, auf das reine (von der Sinneswelt absehende) Denken sich beriefen, dennoch in ihrem Philosophiren „von der materiell sinnlichen Welt als dem Prius ausgegangen" seyen, — diese Behauptung ist, scheinbar wenigstens, ein Widerspruch, der sich nicht von selbst löst.

Dieser erste objective Standpunkt, behauptet der Verf. weiter, „muß bei jeder philosophischen Entwickelung jedes Volks der Anfang der Philosophie seyn, weil die Geschichte der Philosophie nur Geschichte der Entwickelung des Selbstbewußtseyns des Geistes

der Menschheit und, um sich bewußt zu werden, zuerst ein Gegenständliches nöthig ist." Aber der objective Standpunkt leite von selbst zu dem zweiten, dem Standpunkte der Subjectivität hinüber, weil das Gegenständliche, die materielle Welt, der verschiedensten Auffassung fähig sey, und daher der objective Standpunkt zu Philosophemen führe, welche, wie die Systeme Heraklits, der Eleaten und der Atomisten, sich gegenseitig widersprechen und negiren. „Es blieb daher nur übrig, aus der bisherigen Entwickelung der Systeme des objectiven Standpunkts den Schluß zu ziehen, daß es keine objective allgemeingültige Wahrheit gebe, und daß die Norm und das Kriterium der Wahrheit nicht in etwas außer uns Liegendem, nicht in einem objectiven allgemeingültigen Princip, sondern in uns selbst zu finden, daß daher für Jeden das wahr sey was ihm wahr erscheine, was die Sophisten zuerst mit dem Satze: „der Mensch sey das Maaß aller Dinge, ausdrückten."

Der Standpunkt der Sophistik, mit welcher nach dem Verf. die zweite Periode der Geschichte der alten Philosophie beginnt, kann allerdings mit vollem Rechte als Standpunkt der Subjectivität bezeichnet werden. Wiederum aber wird es jedem Leser auffallen, daß der Herr Verf. unter diesen Standpunkt nicht nur Sokrates und die Cyniker, Cyrenaiker, Megariker, sondern auch Plato und Aristoteles und die gesammte antike Philosophie bis zu den Neu-Platonikern subsumirt. In welchem Sinne, wird man fragen, läßt sich behaupten, daß Plato und Aristoteles jede objective allgemeingültige Wahrheit geleugnet und die Norm und das Kriterium der Wahrheit nicht in einem objectiven allgemeingültigen Princip, sondern nur in uns selbst gesucht und gefunden haben, da doch Plato nicht den Menschen, sondern die allwaltende Gottheit für die Quelle der wahren Erkenntniß erklärt und von ihr das menschliche Wissen ableitet, und da Aristoteles überall von der Naturbeobachtung, der Betrachtung des Einzelnen ausgeht und von ihr aus zu seinen objectiven, allgemeingültigen Principien gelangt? Der Verf. beantwortet diese Frage durch den Hinweis darauf, daß

die Sophisten das Subjective und damit das neue Princip noch in der Form des empirisch Zufälligen, des Einzelsubjects, unter der Form der Vorstellung auffaßten, diese aber bei jedem Individuum eine andre sey, wechsele, und daher in Widerspruch mit sich gerathe, Sokrates dagegen und noch klarer Plato und Aristoteles die Subjectivität in der höheren Form des Begriffs als allgemeiner bleibender Form derselben gefaßt und nachgewiesen haben; sie vollenden also nur den theoretischen Standpunkt der Subjectivität, indem sie das Allgemeine, den Begriff, für das Wesen und die Substanz aller Dinge erklären und ihn zu einem alles Wirkliche umfassenden, objectiven begriffsphilosophischen Idealismus entwickeln: „sie objectiviren den Begriff als allgemeine Form des Subjectiven wie als Wesen des Wirklichen und gewinnen dadurch einen höheren Standpunkt der Subjectivität" (S. 27 f.). — Sonach stellt der Hr. Verf., wie es scheint, Plato und Aristoteles mit den Sophisten auf denselben subjectiven Standpunkt, weil er meint, daß der Begriff ganz ebenso wie die sinnliche Empfindung und Vorstellung doch nur eine Form unsres Denkens, also eine Form der Subjectivität sey, und daß die Objectivirung desselben, die Fassung des Begriffs als des Wesens und der Substanz aller Dinge, doch ebenfalls nur ein Act der Subjectivität sey, von dem es zweifelhaft, unerweisbar bleibe, ob er für das reelle Seyn und Wesen der Dinge Geltung habe. Allein abgesehen davon, daß durch diese Auskunft im Grunde alle Wahrheit der menschlichen Erkenntniß für ungewiß erklärt und der Skepticismus proclamirt wird, scheint damit der Unterschied zwischen dem subjectiven und objectiven Standpunkt des Verfs. aufgehoben zu seyn. Denn auch Thales hat schwerlich das Wasser, das er für den Grundstoff der Dinge erklärte, mit seiner Vorstellung des Wassers identificirt und die Vorstellung selber für Wasser gehalten: auch ihm war entweder das Wasser als Grundstoff eine von dem gegebenen, erscheinenden Wasser verschiedene Substanz, und dann fiel ihm die Vorstellung des Wassers als Grundstoffs und die Sinnesperception des erscheinenden Wassers nicht in Eins zu-

sammen, sondern unterschieden sich wie das Allgemeine und Einzelne (Substanz und Modification), Begriff der Gattung und Wahrnehmung des einzelnen Exemplars; oder er unterschied seine subjective Vorstellung des Wassers von dem objectiven reellen Seyn desselben, wenn er auch den Unterschied nicht zum klaren Bewußtseyn sich brachte. Kurz selbst wenn er die vorstellende Seele substanziell ebenfalls für Wasser gehalten haben sollte, mußte er doch einen Unterschied anerkennen zwischen der Vorstellung und der Seele, wie zwischen der Seele und dem erscheinenden reellen Wasser. Damit aber schwindet der Gegensatz zwischen dem objectiven Standpunkt des Thales und dem subjectiven des Plato und Aristoteles; die Differenz besteht wenigstens nur darin, das Thales das Allgemeine in der Form der concreten Vorstellung (des Wassers) für das Wesen und die Substanz aller Dinge erklärte, Plato und Aristoteles dagegen das Allgemeine in der Form des Begriffs (als der Form alles Stofflichen, Seyenden) zum Grund und Wesen der erscheinenden Dinge machten. —

Der dritte Standpunkt endlich, der Standpunkt der Identität, soll wiederum „durch die widersprechenden Resultate der zwei vorhergegangenen Standpunkte bedingt" seyn. Dem zweiten subjectiven Standpunkte gehörte zwar, wie überall, so auch in Griechenland das Blüthenalter der Philosophie an; aber er führte zu „dem Widerspruche eines unversöhnbaren Dualismus zwischen dem Subjectiven (Form, Begriff, Idee) und dem Objectiven (Materie)." Es schien daher „den Neuplatonikern zunächst nur ein solches Princip, das weder objective noch subjective Bestimmungen an sich hatte und selbst weder das eine noch das andere war, sondern als Absolutes über beiden stand, die Natur erklären und eine philosophische Weiterentwickelung begründen zu können." Dieß Princip aber „konnte nicht nach der bisherigen Methode und nicht von denselben einseitigen, sich widersprechenden Standpunkten aus erkannt werden;" daher der neue Standpunkt der Identität und die neue Methode der intellectuellen Anschauung, der begeisterten Ekstase, in welcher „alles

Selbstbewußtseyn und jede Erkenntniß aufhört und der Erfassende unmittelbar und unterschiedslos Eins mit dem Absoluten geworden ist." — Dieser dritte Standpunkt ist nach dem Verf. der Punkt des Verfalls der Philosophie. Denn er ist an sich „unhaltbar", weil „die einzig möglichen Ausgangspunkte der menschlichen Auffassung der objective und der subjective sind; denn in der Erfahrung ist nur Objectives und Subjectives gegeben, sie sind die zwei einzigen Factoren der Erkenntniß, und das Absolute kann nie Gegenstand der Wissenschaft seyn" (S. 38). — Aber wenn der objective und der subjective Standpunkt, wie es nach dem Verf. den Anschein hat, in Widerspruch mit einander stehen oder nothwendig gerathen, so sind auch sie unhaltbar; und das Resultat wäre sonach wiederum das Princip des Skepticismus, die Unmöglichkeit des Wissens. Soll von einem Wissen, einer Erkenntniß, einer Uebereinstimmung des Gedankens mit dem reellen objectiven Seyn die Rede seyn, so muß es eine Vermittelung jener beiden Standpunkte geben. Wo liegt diese Vermittelung? In Kant's Kriticismus? Aber Kant's Kritik der reinen Vernunft endigt in einem rein negativen Resultate: danach haben wir es überall nur mit Erscheinungen zu thun, das Ding an sich ist schlechthin unerkennbar, ein menschliches W i s s e n giebt es mithin nicht, und nur der Vernunftg l a u b e, gegründet auf die Postulate der praktischen Vernunft, hat Wahrheit, einen positiven wirklichen Inhalt; aber dieser Inhalt hat zu seinen Hauptmomenten Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, also das Absolute, das Uebersinnliche, dessen Erkenntniß nach dem Verf. unmöglich ist! Außerdem leuchtet ein, daß, so nothwendig auch die Kritik ist als Schutzwehr gegen den Dogmatismus (das Philosophiren auf unbegründete Voraussetzungen hin), doch die Kritik rein als solche nie zu einer Vermittelung jener beiden Standpunkte — an der die Frage, ob Wissen oder Nichtwissen, hängt — führen kann. Denn die Kritik ist an sich negativ, das Gegebene nur analysirend, beurtheilend; sobald sie an das Aufbauen geht, hört sie auf Kritik zu seyn, weil sie dann nicht mehr ein gegebenes

Material nur zu untersuchen, sondern das Material selber herbeizuschaffen hat. —

Erheben sich sonach, wie wir gesehen haben, schon innerhalb der Geschichte der alten Philosophie gewichtige Bedenken gegen das vom Hrn. Verf. aufgestellte Gesetz, so wird es ihm noch schwerer, in der Geschichte der neuen Philosophie die gesetzliche Geltung seiner drei Standpunkte nachzuweisen. Er sieht sich genöthigt anzuerkennen, daß in der ersten Periode derselben nicht, wie in der antiken Philosophie, der objective Standpunkt allein herrscht, sondern neben ihm zugleich der subjective (in Cartesius) auftritt. Damit aber ist der Parallelismus der alten und neuen Philosophie von vornherein durchbrochen. Er parallelisirt sodann die Encyklopädisten mit den Sophisten, Cartesius mit Sokrates, Leibnitz mit Plato, Kant mit Aristoteles. Aber die Encyklopädisten, Cartesius und Leibnitz gehören nach ihm selbst in die erste Periode der neueren Philosophie, während die Sophisten, Sokrates und Plato in die zweite Periode der alten fallen. Schelling und Hegel repräsentiren nach ihm den Standpunkt der Neuplatoniker, bezeichnen also den begonnenen Verfall der neueren Philosophie, während er Spinoza, der doch ebenso entschieden wie Schelling, die an sich seyende Identität des Subjectiven und Objectiven, Ideellen und Reellen (der cogitatio und extensio) behauptet, mit den Eleaten zusammenstellt, obwohl seine Philosophie unmittelbar aus dem Cartesianismus sich entwickelte und dieser dem subjectiven Standpunkt angehören soll! —

Nichtsdestoweniger glaube ich, daß die Grundanschauung des Hrn. Verf. eine Wahrheit in sich birgt, die nur einer andern Formulirung bedarf, um auch historisch sich zu bewähren. Auch nach meiner Ueberzeugung zieht sich durch die Geschichte der alten und neuen Philosophie ein Parallelismus der Entwickelungsstadien hin, der, wenn man ihn auf das Allgemeine der Standpunkte und Richtungen beschränkt, auch historisch unverkennbar hervortritt. Sicherlich wird es daher dem Hrn. Verf., dessen Abhandlung von Scharfsinn und tüchtiger philosophischer

Bildung zeugt, im Verlauf seiner Studien auch noch gelingen, seinem Grundgedanken eine entsprechendere Fassung zu geben und ihn schärfer und klarer herauszuarbeiten.

H. Ulrici.

Stoff, Kraft und Gedanke. Eine umfassende Erklärung des Seelen- und des leiblichen Lebens, mit Hinblick auf die Unsterblichkeit. Von Ferd. Westhoff. Münster, E. C. Bruhns Verlag 1865, VIII und 446 S. gr. 8.

Das vorstehende Werk enthält eine umfassende Darlegung und Bekämpfung des Materialismus, wie dieser in populärer Form in die weiten Kreise des Volkes eingedrungen ist, namentlich beschäftigt es sich mit einer in's Einzelne gehenden Widerlegung der materialistischen Werke Büchner's, Vogt's und Mayer's.

Wir beginnen mit einer übersichtlichen Darstellung des Inhaltes. Das ganze Buch zerfällt in drei Abtheilungen. Die erste Abtheilung behandelt die Thatsachen des Gehirns und Nervensystems in Beziehung zum Seelenleben, den physiologischen Materialismus (S. 3—149), die zweite die Thatsachen des Seelenlebens in Beziehung zu Gehirn und Nervensystem (S. 149—273), die dritte die speculative Naturbetrachtung ((S. 273—446), die letztere in fragmentarischen Andeutungen, „die immer Einiges dunkel lassen müssen" S. VI).

Die erste Abtheilung vom Gehirn und Nervensystem umfaßt zwei Abschnitte, der erste den Grundgedanken des physiologischen Materialismus, der zweite das Zusammenstimmen des Seelenlebens mit Hirn und Nervensystem, insbesondere dieses Zusammenstimmen im Allgemeinen, die Wirkung der narkotischen und sonstigen aufregenden oder niederdrückenden Mittel auf das Seelenleben, das Zurückwirken des Seelenlebens in das leibliche Leben, die Wirkung gewaltsamer Angriffe auf das Hirn, wie des Stoßes, Schlages, Druckes auf das Seelenleben, die Wirkung von

Verletzungen, Verwundungen und krankhaften Veränderungen des Gehirns, von Gehirnabtragungen, Vivisectionen an Tauben, Hühnern, Kaninchen, von Behinderung und Wiederzulassung des Blutzuflusses zum Gehirn, von Ohnmacht und Scheintod, des Zusammenstimmen des Seelenlebens mit der Hirnbildung, der fortschreitenden Bildung und Rückbildung desselben im Lebensverlauf von der Geburt bis zum Tode.

Die zweite Abtheilung von den Thatsachen des Seelenlebens in Beziehung zu Gehirn und Nervensystem enthält in zehn Abschnitten 1) Einleitung, Geistigkeit und geistige Acte der Seele, 2) den materiellen Gehirnkörper mit seinen materiellen Vorgängen und das geistige Verhalten der Seele, des Sichoffenbarseyn, Sicherfassen als Ich und Sichverhalten als Idee, 3) das Localisirtseyn der Gehirnvorgänge und die Seele als universale Kraft und innere Einheit, 4) die wechselnde Materie des Gehirnkörpers und die sich individuell als identisch erhaltende Seelenkraft, 5) die Naturnothwendigkeit aller Gehirnvorgänge und den freien Willen der Seele, 6) die naturgesetzliche Bewegung in Nerven und Hirn und die Freiheit der Seele in Entgegennahme und Zurückweisung derselben, 7) die eigenthümliche Beschränktheit der Seele in ihrer Beziehung auf die Vorgänge in Nerven und Hirn, 8) Zusammenfassung der Ergebnisse dieser Abtheilung, 9) Büchner und die angebornen Ideen, 10) Büchner, Mayer und die praktischen Ergebnisse des Materialismus.

Die dritte Abtheilung von der speculativen Naturbetrachtung entwickelt in sechs Abschnitten 1) unser Erkennen, die Außenwelt, die Philosophie, 2) Stoff, Kraft und Gedanke, die Elemente oder Factoren aller Wirklichkeit (den umfassenden Gedanken als Etwasseyn oder die Darstellung, den innern Gedanken oder Sinn:

Begriff, Gesetz und Zweck, den tiefen Gedanken oder die Bedeutung: die Idee im engern Sinne), 3) die nähere Bestimmung von Stoff, Kraft und Gedanken, 4) die organische Kraft (Lebenskraft), 5) die Seele (die Kräfte der nicht lebenden Natur in ihrem Stufengange, die Kräfte des Lebenden, die organische Kraft und die Seele, die Hirnkräfte und ihr Verhalten zur Seele), 6) die Unsterblichkeit.

Das Buch gehört zu den gründlichsten und klarsten Widerlegungen jener großentheils von Naturforschern ausgegangenen Lehre, welche alle Räthsel der Natur und des Geistes mit dem Worte „Stoff" und der mit ihm identischen Kraft erklären will und im Denken nichts anderes sieht, als eine Thätigkeit des Hirnstoffes. Mit physiologischen und philosophischen Gründen wird diese Lehre in faßlicher, jedem Gebildeten zugänglichen Weise in ihrer Unhaltbarkeit dargestellt und ihr eine entgegengesetzte, die Extreme des Realismus und Idealismus vermeidende, beide auf eine höhere Einheit zurückführende Seelentheorie gegenüber gestellt. Die Widerlegung stützt sich meist auf die Grundlage, von welcher der neuere physiologische Materialismus selbst ausgeht, auf die Thatsachen der Erfahrung, der Beobachtung und des Versuches. Das Buch ist daher jedem vorurtheilslosen Freunde der Psychologie, welchem die Wahrheit mehr gilt, als ein System oder eine beliebte Zeitströmung, seines vielfach gediegenen Inhaltes wegen zu empfehlen.

Von einem Herabkommen der Seele, von einem Eingehen derselben von Außen her in den organischen Leib kann, wie der Hr. Verf. andeutet, keine Rede seyn; ihr Ursprung findet in den Grenzen der Natur, im organischen Leibe statt. Ebensowenig läßt sich in der Wissenschaft die Ansicht von einer Präexistenz der Seele rechtfertigen. Die Seele ist eine „innerhalb der Natur unter bestimmten Bedingungen hervortretende Existenz." Sie kann also auch nur von der „Natur und den Naturbedingungen aus" als „thatsächliche Existenz" ihre Erklärung finden. Deshalb hat aber der Materialismus weder eine wissenschaftliche Begründung, noch Berechtigung. Nach ihm ist die Seele

„eine besondere Thätigkeitsweise der Materie“, die Materie allein ist das „Substanzielle.“ Aus den Qualitäten der Seele und ihrem Verhalten zum Leibe läßt sich aber ein anderes Verhältniß derselben zur organischen Materie nachweisen. Man unterscheidet bei näherer Betrachtung eine „Dreiheit von Elementen“, „Stoff, Kraft und Gedanke.“ Zufolge der Mehrseitigkeit des Verhaltens dieser Elemente kann die Seele als eine Kraft aus der Natur erzeugt werden, „ohne darum in dem niedern Verhältniß bloßer Form oder Eigenschaft des Stoffes befangen zu seyn.“ Sie ist vielmehr „als wahre Wirklichkeit des Gedankens auf den Stoff mit seinen niedern Kräften basirt“, ohne deshalb mit ihm identisch zu seyn.

Da das Seelenleben seinen Sitz im Gehirne hat und dabei die Seele nicht dem Gehirne gegenüber steht, wie ein materielles Ding einem andern materiellen Dinge, so muß, um das Wesen der Seele zu erkennen, zur „denkenden Betrachtung auf Grund aller hier einschlägigen Erfahrung“ die Zuflucht genommen werden.

Es ist ein „Kunstgriff“ des Materialismus, „ohne viel Kopfzerbrechen“ in „großartiger Naivetät“ mit der Seele fertig zu werden. Er verfährt mit der Seelenthätigkeit, wie „mit jeglicher Function des organischen Leibes.“ Nach ihm verhält es sich ohne jede weitere vorläufige Untersuchung mit Gehirn und Seele ganz so, wie mit jedem Organ und seiner Function. Alle Materialisten kämpfen gegen eine dem Organismus fremde und nur mit ihm in Verbindung gesetzte Seele. Der Grundgedanke, von welchem der Materialismus ausgeht ist, daß es sich mit Seele und Gehirn wie mit allen organischen Functionen und Organen verhalte. Der Hr. Verf. bezeichnet diesen Ausgangspunkt als ein Vorurtheil. S. 7 sagt er: „Wenn die empirische Forschung über Urinabsonderung, Gallenabsonderung, Muskelthätigkeit hinaus an das Seelenleben gelangt, so stößt sie hier auf ein der Art nach, vollendet unterschiedenes und gegensätzliches Verhalten im Verhältniß zu sämmtlichen Leibes- oder organischen Functionen und damit nimmt

sie zunächst Anstand, das Seelenleben sofort mit allen organischen Functionen über einen Leisten zu schlagen; sie wirft hier unumgänglich die Frage auf, ob hier nicht auch das Zustandekommen, wie die Thätigkeit selbst, ein Anderartiges und Gegensätzliches sey, ja sie gewinnt die Vermuthung, daß dem wohl so seyn müsse. Wenn das seelische Leben auf den ersten Blick nicht blos, sondern so lange und so tief es auch in Betracht genommen wird, sich allen organischen Bethätigungen, wie der gesammten materiellen Natur, entgegenstellt und zwar nicht blos in der Form seines Seyns, sondern auch in seiner idealen Qualität oder Dignität; so kann es nur den Eindruck einer blinden Zutäppigkeit machen, wenn man so flottweg das Seelenleben ganz so an das Gehirn, wie die Urin- und Gallenabsonderung an Nieren und Leber knüpfen, und es dann sorglos dem lieben Herrgott überlassen will, wie das Gehirn eine solche Function zu üben vermöge." Das wäre eine Wissenschaft, wie die des „Tischrückens" und „Geisterklopfens." Das Seelenleben ist „nicht als Theil und Glied dem organischen Leben eingefügt", sondern als eine „eigene Sphäre höheren Lebens" mit dem Organischen nur in Verbindung. Schon unser Bewußtseyn spricht dafür. Man versteht unter dem Ich „unsern empfindenden, fühlenden, denkenden, strebenden, wollenden Theil, also unsere Seele"; das Körperliche betrachten wir als „Werkzeug unseres Strebens und Wollens" als zu uns gehörig. Wir ziehen unser „directes Interesse" in die Seele zurück und „interessiren uns für alles Leibliche nur indirect als für das Mittel des Seelenlebens." Befriedigung, Bethätigung, Leistung beziehen sich auf die Seele. Die organische Sphäre hat „keinen Theil an unserem wahren Selbst." Der physiologisch materialistische Gesichtspunkt ist ein einseitiger.

Das Zusammenstimmen der Hirnzustände und des Seelenlebens liefert den Beweis einer „innigen Beziehung" zwischen beiden. Das Zusammenstimmen zeigt uns aber keine „Einerleiheit", sondern nur einen „Zusammenhang" beider. Die Seele zeigt sich als „Kraftäußerung." Das Seelenleben erstreckt sich

über alle Theile des Gehirns." Die Seele ist eine „das ganze Hirn umfassende Kraft." Ihr Leben ist ein einheitliches, kein bloßer Complex von Kraftäußerungen. Das Seelenleben erscheint als eine „der materiellen entgegengesetzte Bethätigung; es ist nichts Aeußeres, durch unsere Sinne Wahrnehmbares, sondern ein „von jeder Seele nur innerlich, in ihr selbst zu Erschauendes, nichts räumlich Stoff Bewegendes, sondern Idealformen Erzeugendes, nichts Materielles, sondern eben ein Geistiges" (S. 13). Bei keinem andern Organe stoßen wir auf etwas Aehnliches. Die „Dualität von Vorgängen" weist auf eine „Dualität von Ursachen." Damit soll nicht gesagt werden, daß das Seelenleben nicht aus dem Innern des Gehirns hervorgeht. Die Seele wird als eine „in der Tiefe des Organismus, in den Centraltheilen des Nervensystems entbundene, überorganische, geistige Kraft" bezeichnet. Die Wirkung der narkotischen und sonstigen aufregenden oder niederdrückenden Mittel, gewaltsamer Angriffe auf das Hirn, der Verletzungen, Verwundungen, krankhaften Veränderungen, Abtragungen des Gehirnes, der Behinderung und Wiederzulassung des Blutes zum Gehirn, Ohnmacht und Scheintod, Entwicklung des Gehirns im Lebensverlaufe zeigen nur eine Zusammenstimmung der Gehirnvorgänge und Seelenprocesse, nie eine Identität beider. Immer unterscheiden wir deutlich bei näherer Betrachtung die Hirnaffection von dem, was innerhalb unserer Seele vor sich geht. Nicht immer entsprechen die Erscheinungen des Seelenlebens den äußern Einwirkungen auf das Gehirn. Wenn erregende Stoffe vom Gehirne aus ihre Wirkung auf die Seele äußern, so kann sich dieselbe dieser Affectionen in gewissem Maaße erwehren. „Man kann gegen die Trunkenheit, gegen die tödtlich einschläfernde Wirkung der Kälte, gegen alle üble Stimmung oder verlockende Reizung des Körpers, gegen die nächtliche Schläfrigkeit wie Erregtheit des Gehirns mehr oder minder mit Erfolg ankämpfen. Man überwacht ja stets die dem Leibe entstammenden Regungen und entscheidet sich im Wollen, ob man sich ihnen entziehen oder hingeben soll. Man kann um einer Idee willen

Hunger, Durst, Körperschmerz, die Bitterkeit des Todes überwinden" (S. 139). Hieraus wird der Schluß gezogen, daß Hirn und Seelenleben zwei in innigster Wechselbeziehung stehende Lebenssphären sind, daß sich aber auf der Seelenseite eine vorwiegende selbständige Kraft zeigt. Hinsichtlich der Gehirnabtragungen oder Gehirnverluste lesen wir S. 140 u. 141 die merkwürdige Stelle. „Wollen wir uns aus dem Fortfallen von Hirntheilen über das Verhältniß der Seele zum Gehirn belehren, so ist gegentheils nichts geeigneter und spricht nichts lauter, als die öfter beobachtete Thatsache, daß körperlich Kranke ohne alle Seelenstörung doch, in Gemäßheit der Obduction, nur mit einer Hirnhälfte existirt hatten, indem die andere durch die Krankheit zerstört war. Das beweist 1) daß die zerstörte Hirnhälfte zum Seelenleben und zwar in seiner Individualität als dieses Ich nicht erforderlich war — und 2) daß auch die andere Hirnhälfte zu dieser Integrität und Individualität des Seelenlebens nicht erforderlich war, insofern sie zerstört und die erste erhalten gewesen wäre, und 3) daß somit keine der Hirnhälften, sondern nur eine Hirnhälfte überhaupt für dieses individuelle Seelenleben oder eine Ich erforderlich war; also die individuelle Seele an das Hirn nur wie ein untergebenes Organ, wie an die Augen z. B. gebunden ist, welches ihr diejenigen Erregungen zukommen läßt, deren sie bedarf. Hier ist ein Beweis, daß die Seele nicht im Gehirn als Function sitzt, sondern über dem Hirn, als die Functionen des Hirns in sich aufnehmend, existirt."

Das Zusammenstimmen der Hirnbildung und Seelenfähigkeit in der Stufenreihe des Thierreichs, in der Rangordnung der Wirbelthiere, in den Raçen, Völkern u. s. w. ist nur ein ganz allgemeines, die Kriterien der Vergleichung sind so wenig exact, daß es „Vermessenheit" genannt wird, darnach eine Scala im Geistesleben zu entwerfen. Viele Beispiele sprechen dagegen dafür, daß die große Hirnmasse und die morphologische Gehirnausbildung auch mit beschränkten, selbst idiotischen Seelenkräften, und umgekehrt minder ausgebildete Gehirne mit seelisch

Begabten verbunden sind. Auch im Fortgang der Lebensbewegung von Hirn und Seelenleben in den verschiedenen Lebensaltern läßt sich keine zutreffende Parallele ziehen (S. 94—134).

Treffend ist, was vom Haß des modernen Materialismus gegen die Philosophie gesagt wird. „Das Recht seiner Geschwister, zunächst der Psychologie und dann auch der Philosophie, an der Seele wollen sie (die materialistischen Naturforscher) nicht anerkennen. So glauben sie auch dann, zur Lösung der Seelenfrage nichts weiter nöthig zu haben, als die Seele nur in ihrer Peripherie zu fassen, wo sie mit dem Leibe in Verbindung steht und sie kurzweg als Leibesfunction zu behandeln, wie in dem peripherischen ganz generellen Zusammentreffen der Seele mit dem Leibesorgan die Leibesfunction selbst sehen zu können. Und so machen sie den Menschen zum Wirbelthier, das nur hinsichtlich der Entwicklung seines Gehirns vor seinen Genossen bevorzugt ist und zufolge dessen auch mit seinem Gehirn dem Grade nach mehr leistet. Sie denken nicht daran oder kümmern sich nicht darum, daß ein Bekanntwerden mit der Seele selbst, ein Eingehen in ihr Centrales, Inneres, daß Psychologie dazu gehört, um sich über das Verhältniß der Seele zum Leibe zu vergewissern. Und noch weniger wissen sie oder wollen sie wissen von jenem umfassenden und tief dringenden Erkennen, der speculativen Philosophie, die uns erst den letzten und gründlichsten Aufschluß über die Seele gewähren kann, so weit menschlicher Weise ein solcher zu erlangen. Gegen die Philosophie ist vielmehr ihr Herz mit Bitterkeit erfüllt, weil deren Verfahren und Ideen ganz und gar nicht nach ihrem Sinne sind, und in Unkenntniß der großartigen Entwicklungsbewegung der Philosophie benutzen sie die momentane, eine Wendung vorbereitende Pause in derselben, um ein Triumphgeschrei über die vermeinte Leiche ihrer Feindin zu erheben und sich mit der Einbildung, nun für immer Herrn des Platzes zu seyn, zu schmeicheln. So wenig liegt ihnen dabei an einem gerechten und rechten Urtheil, daß sie durchgängig es gar nicht der Mühe werth gehalten haben, sich mit der Philosophie irgend genügend

bekannt zu machen. Vogt in seinen Bildern aus dem Thier- und Menschleben rechnet es sich zur Ehre, daß er nie ein philosophisches Buch habe in die Hand nehmen können, ohne dabei einzuschlafen. Büchner liefert die schreiendsten Beweise seiner Unkenntniß der neueren Philosophie gerade in dem, was er ihr zum Vorwurf macht."

Von den Thatsachen des Gehirnlebens geht der Hr. Verf. zu den Thatsachen des Seelenlebens über und weist auf die Beziehung des letzteren zu Gehirn und Nervensystem hin.

Der allgemeine Charakter aller Seelenthätigkeit ist das „Geistige" im Gegensatze zu allen in der Natur vorkommenden materiellen Thätigkeiten (S. 153). In allen Thätigkeiten des Seelenlebens zeigt sich eine Reihe gemeinsamer Momente, welche jene von allen materiellen Vorgängen „gegensätzlich abscheiden." Es ist der eigenthümlich geistige Typus, der sich in der Seelenthätigkeit zeigt. Dieser Typus äußert sich 1) als das Sichselbsterscheinen oder Sichselbstoffenbarseyn, 2) als das Sichselbsterfassen als Ich, 3) als das „Sichverhalten in Weise einer Idee" (S. 160). „Das Materielle verhält sich ebensowenig als Idee (S. 167), wie es sich offenbar wird und sich als Idee erfaßt. Es will und handelt nicht, es setzt sich keine Zwecke, es schafft nichts; es bewegt sich lediglich naturgesetzlich in unmittelbarer Reaction auf die geschehene Affection"..... „Kein Gedanke soll da zur Wirklichkeit gebracht werden, sondern die noch gebundene Kraft folgt unmittelbar dem Reize und Gesetze. Daß das Materielle nicht denkt, kein Bewußtseyn hat, sich keine Vorstellungen von der Welt bildet, braucht kaum berührt zu werden; es hat ja auch nicht einmal Sinnesorgane dafür. Eben so fehlen ihm Gefühls- und Gemüthsregungen mit den Idealprincipien. Vom Guten, Schönen, Wahren, Vernünftigen, Rechten, selbst vom Annehmlichen, von Schmerz und Lust weiß es nichts, weil es so weit nicht in sich geht. Als Ich kann es sich nicht minder auch nicht erfassen, weil es diese Innerlichkeit, die für sich seyn

kann, ebensowohl objectiv nicht ist, als es subjectiv nicht so weit in sich bringt. Wenn es sich nicht fühlen, sich nicht haben, sich nicht zu Gute kommen, nicht seinetwegen seyn kann, so ist es eben auch kein Ich. Und sich offenbar seyn, sich inne werden, kann es wieder nicht, weil es sich nicht genugsam concentrirt, um in sich eingehen zu können." Das Gehirn fungirt immer particular an bestimmter Stelle, die materiellen Functionen des Gehirns sind vereinzelt, wie die jedes materiellen Körpers. Alle Gehirnvorgänge sind localisirt. Ganz anders verhält sich dies mit dem Seelenleben. Unsere Seelenacte beziehen sich auf die Erregungen von allen Partien des Gehirns mit seinen Nerven. Alle unsere geistigen Thätigkeiten, Sehen, Hören, Schmecken, Riechen, Tasten, Fühlen, Gemüthsregung, geistiges Fühlen mit Trieben, Bewußtseyn, Denken, Wollen, Handeln u. s. w. gehören zu den Seelenacten. Die seelische Kraft ist also ein Umfassendes. Die Molecularprocesse des Gehirns aber verlaufen immer nur in bestimmten Hirnstellen, bestimmten Fasern und Zellen. Alle diese Seelenacte gehen in der Innerlichkeit und Einheit unseres Selbst vor sich; sie sind nur Aeußerungen der Thätigkeit eines und desselben innern Selbst (S. 172). Der Gehirnkörper wechselt ferner mit dem ganzen Organismus seinen Stoff. Das Bewußtseyn aber stellt unser Ich uns, so weit wir uns zurück erinnern können, immer als ein und dasselbe dar. Das Hirn hat kein eigentliches Bestehen, es ist in „stetem Fluß." Und doch ist unser Ich immer das gleiche. Sind wir aber ein und derselbe, so können wir es nur in dem seyn, was wir sind. Wir sind Kraftäußerung, Kraft; wir können also auch nur in der Kraft ein und derselbe seyn. Die universale Kraft ist nur relativ an den Stoff mit seinen Molecularkräften und zwar seiner Art, nicht seiner Individualität nach gebunden. Wir sind ein „identisch bleibendes, sich unter allem Wechsel des Stoffs erhaltendes, wenn auch sich modificirendes und fortbildendes Ich, die universale Seelenkraft" (S. 178).

Der Naturnothwendigkeit der Gehirnvorgänge steht

die Freiheit des Willens in der Seele entgegen. Das Bewußtseyn der Freiheit läßt sich aus keinem materiellen Vorgange erklären und auf keinen solchen zurückführen. Es spricht entschieden gegen die Behauptung, daß die Seelenthätigkeit nichts als eine Function des Hirnes sey. Aus dem Gedanken der Willensfreiheit entspringen die Ideen der Verantwortlichkeit, des Rechtes und der Pflicht. Verantwortlich kann nur der seyn, der auch im Stande war, so zu wollen und zu handeln, wie er sollte. Wenn chemische und physikalische Kräfte und ihre Gesetze allein unsern Willen bestimmen, so kann weder von Freiheit oder innerer Selbstbestimmungsfähigkeit noch von Verantwortlichkeit die Rede seyn. Der Verbrecher ist nach Vogt ein bemitleidenswerther Kranker. Wie kann man einem solchen eine That zurechnen und ihn bestrafen? Wer kann für die ursprüngliche Organisation seines Gehirns verantwortlich gemacht werden? Die Ideen der Zurechnung und Verantwortung, also damit auch die Idee des freien Willens, ohne welche die ersteren unmöglich sind, stehen in unsern privaten und gesellschaftlichen Beziehungen als Wesenheiten fest, und nothwendig sind damit auch Recht und Pflicht im Zusammenhange. Pflicht ist ein Sollen und dieses setzt ein Können voraus. Aus chemischen und physikalischen Kräften kann keine Pflicht abgeleitet werden, weil die Ableitung der Freiheit als der Grundbedingung der Pflicht aus jenem unmöglich ist. Was den freien Willen betrifft, werden folgende Ergebnisse der Untersuchung (S. 200) zusammengefaßt. Wir wissen unmittelbar von der Freiheit unseres Willens, wie von den äußern Dingen. Schon in dem Begriffe des Wollens liegt die Freiheit, weil der Begriff des Wollens der Gegensatz des Müssens ist. Es sind künstliche Theorien, welche die Freiheit zur Täuschung machen wollen. Der freie Wille äußert sich einmal als die zu voller Wirklichkeit kommende Selbstheit der Seele durch Sichlosringen von allen Einwirkungen des Gegebenen, dann als relativ adäquate Wiederdarstellung des Absoluten zu unserer Welt. Zurechnung, Verantwortlichkeit, Recht und Pflicht von

wesentlicher und untilgbarer Geltung in der Menschenwelt gründen sich nothwendig auf den freien Willen und beweisen zugleich die Freiheit des Willens. Die Freiheit des Willens ist keine absolute Ungebundenheit, sie ist Wahlfreiheit im Conflict zwischen dem Triebleben und dem bessern Bewußtseyn. Natürlich fällt dabei der Einfluß äußerer Einwirkungen nicht ganz hinweg. Es ist mit der Freiheit die Möglichkeit der geistigen Herrschaft über die untergeordneten Triebe gegeben. Nur in der Seele, im menschlichen Willen findet die Natur ein „Centrum für umfassendes, gedankenhaftes Walten und Schaffen" (S. 203).

In den Nerven und im Hirn zeigt sich eine Bewegung nach den nothwendigen Gesetzen der Natur; die Freiheit der Seele äußert sich in der „Entgegennahme" und „Zurückweisung" derselben. Die Seele muß sich den Nerven und dem Hirnapprat zuwenden, um beide in die rechte Bewegung zu versetzen, sie zu beleben und ihre Erregungen entgegenzunehmen. Die Aufmerksamkeit der Seele auf Schmerzen vergrößert sie. Die motorischen und Empfindungsnerven werden durch die Wendung der Seele gegen sie in Bewegung versetzt. Durch Aufmerksamkeit der Seele auf die Einwirkungen der Sinnesorgane wird erst ihre rechte Thätigkeit zu Stande gebracht. Die Seele kann in gewissem Grade über geistige und sinnliche Gefühle Herr werden. So haben wir auch Phantasievorstellungen und Denkprocesse in unserer Gewalt. Auch selbst Dispositionen des Gehirns stehen bei uns. Das abendlich schläfrige Gehirn kann die Seele durch energisches Eingreifen zu Vornahme geistiger Arbeiten wach machen, das erregte wache Hirn kann sie umgekehrt zur Gewinnung des Schlafes zur Ruhe bringen. Wir machen uns dabei von allen Gehirnerregungen, Gedanken und Vorstellungen los. Durch energisches Wollen macht man sich zur Arbeit geschickt, durch Nichtwollen oder schwaches Wollen giebt man sich der Trägheit hin. Willenskräftige Gemüthsruhe wirkt bei beginnenden Krankheiten und in Epidemien schützend (S. 204—210). Die eigenthümliche Beschränktheit der Seele zeigt sich haupt-

sächlich dadurch, daß die Kraft an sich kein Raumwesen, wie der Stoff an sich, sondern „ein Zeitwesen ist"; sie „breitet sich nicht im Nebeneinander aus, sondern folgt sich in ihren Daseynsmomenten im Nacheinander." Die Seele kann also nur „successiv" ihre Lebensäußerungen hervortreten lassen. Refer. ist ferne davon, die successive Thätigkeit der Seele bestreiten zu wollen; aber die Scheu vor dem Vorwurfe einer materialistischen Auffassung hatte viele Psychologen zu der verkehrten Behauptung verleitet, daß wohl der Körper im Raume, die Seele aber nur in der Zeit thätig sey. Dem ist aber nicht so. Die Seele ist nicht nur in der Zeit, sondern auch im Raume thätig. Allerdings ist die Seele ein Kraftwesen; aber ein Kraftwesen, das das ganze Gehirn umfaßt, jedenfalls aber vermittelst des Gehirns und im Gehirn thätig ist. Wenn es aber auch nicht das ganze Gehirn ist, so ist das Gehirn doch ein Körper und im Verhältniß des Nebeneinanderseyns seiner Theile oder des Raumes, und ist die Seele nicht nur im Gehirn, sondern auch in den Nerven, den Sinneswerkzeugen und allen Lebensorganen des Körpers, so ist sie jedenfalls innerhalb der Grenzen des Körpers und nicht außerhalb desselben thätig. Schon Burdach hat in seinem Werke über den Bau des Gehirns hierauf aufmerksam gemacht und den Satz von der Thätigkeit der Seele im Raume aufgestellt. Die Vorstellungen der Seele sind nicht nur zeitlich, d. h. sie finden nicht nur nach einander statt; sondern man stellt sich auch das Nebeneinander vor und kann ohne solches keine Vorstellung eines Körpers haben. Unsere Vorstellungen sind auch räumlich. Auch würde man damit einen absoluten Dualismus gründen und Leib und Seele aus einander reißen, wenn jener nur im Raume, diese nur in der Zeit thätig wäre.

Passender wäre es gewesen, „die Zusammenfassung der Ergebnisse" der zweiten Abtheilung, welche von den Thatsachen des Seelenlebens in Beziehung zu Gehirn und Nervensystem handelt, an das Ende in den letzten Abschnitt zu verlegen, anstatt diesem Schlußresultat noch zwei Abschnitte über Büchner

und Mayer folgen zu lassen. Logisch richtiger hätte man diese Abschnitte den Schlußergebnissen vorangestellt.

In der Widerlegung der Büchner'schen Bekämpfung der angebornen Ideen zeigt der Hr. Verf., daß die neuere deutsche Philosophie ferne davon ist zu behaupten, die Ideen concreter Dinge seyen fix und fertig vor aller Erfahrung ursprünglich im Geiste vorhanden; er weist nach, daß die Ideen Producte zweier Factoren sind, des innern, der Entwicklungsfähigkeit oder wirklichen Seelenanlage, wie dies treffend am Unterschiede des menschlichen und thierischen Seelenlebens dargethan wird, und des äußern Factors oder der Einwirkung von Außen. Es wird gezeigt, daß der innere Factor bei Büchner zum bloßem Hirnstoffe heruntersinkt, der das Entstehen der Ideen nicht erklären kann, daß sein innerer Factor gleichsam nur die Fähigkeit ist, durch Einwirkung der Gegenstände von Außen mit Vorstellungen erfüllt werden zu können, daß also in diesem Factor die Passivität und nicht die Actualität vorherrscht. „Büchner, heißt es S. 227, vermag seinen Anlagen gerade das Wesentliche dieser ursprünglichen Vermöglichkeit keineswegs zu belassen. Wenn wir der Porzellan-Kanne die Anlage zuschreiben, sich mit Thee oder Kaffee f ü l l e n zu lassen, so haben wir, was das punctum saliens betrifft, die Büchner'schen Anlagen wieder. Durch das ganze, einige 30 Seiten einnehmende Kapitel (angeborne Ideen) geht das Bestreben, den Anlagen gerade die K r a f t q u a l i t ä t, das Vermögen eigenthümlicher Actualität, zu nehmen und mit den angebornen Ideen zu Nichte zu machen. Alles deutet darauf hin, daß Büchner gewillt ist, die Anlagen oder die mit ihnen versehenen Hirnpartien von A u ß e n her mit den Ideen, wie mit jenem Thee oder Kaffee füllen und nicht im Geringsten selbe aus eigenem Kraftfonds und eigener Kraftqualität erzeugen zu lassen." Das „rein äußerliche Aufnehmen" der Idee wird besonders mit der Stelle aus Büchner belegt (S. 228), welche also lautet: „Die Idee (worunter hier speciell die Ideen des Guten, Wahren und Schönen zu verstehen sind) entsteht, indem der Mensch aus der ihn umgebenden objectiven Welt, das Jedem

Gemeinsame herausliest, sich daraus eine sogenannte ideelle Gestalt bildet und derselben nun das Prädicat von Wahr, Schön oder Gut beilegt." Damit hängt auch die Stelle bei Büchner zusammen: „Keine Art von Kunst ist jemals im Stande gewesen, ein Ideal zu schaffen, das nicht jede seiner Einzelheiten aus der Natur, aus der sichtbaren Welt entlehnt und alle aus derselben zusammengelesen hätte."

Mit Recht wird in der Darstellung der praktischen Ergebnisse des Materialismus hervorgehoben (S. 262), daß für die wissenschaftliche Streitfrage und überhaupt für alle Theorie „nicht das praktische Ergebniß, sondern die theoretische Wahrheit oder Unwahrheit in erster Linie" entscheide. Wäre der Materialismus „die richtige Erkenntniß", so könnte ihn „alle Trostlosigkeit" und „alle demoralisirende Wirkung" nicht stürzen. Mayer geht sogar so weit, zu behaupten, daß der Glaube durch die materialistische Ansicht gewinne. Der Materialismus soll als Ersatz für den religiösen Glauben die „Quelle neuen, größern und stärkeren Trostes", ein „Zurückkehren" zur „wahren Religion" seyn. Er spricht als Materialist selbst von „einem höchsten Wesen." Nach ihm liegt nämlich hinter aller materiellen Thätigkeit und Kundgebung noch eine qualitas occulta, vermöge deren die Dinge sich so äußern. Es ist ihm diese verborgene Qualität das Kant'sche Ding an sich, das höchste Wesen. Allein einmal hebt diese Annahme den Materialismus selbst auf, wenn hinter der Materie, die Alles in Allem seyn soll, noch eine geheime Qualität stecken soll als Grund alles Lebens und aller Thätigkeit. Was soll aber dann für ein Trost, was für eine Erkenntniß in einer Qualität liegen, die Niemand kennt und Niemand kennen kann, weil sie eine verborgene ist?

Es folgt in der dritten Abtheilung die speculative Naturbetrachtung.

Im Materialismus kann man als Hauptmomente bezeichnen 1) daß alle Factoren oder Elemente unserer wirklichen Welt sich auf Stoff und Kraft beschränken, 2) daß die Kraft eine

bloße Eigenschaft des Stoffes sey. Der Hr. Verf. weist auf ein drittes Element, einen dritten Factor hin, „den Gedanken." Der Gedanke ist nicht nur im subjectiven Sinne „Denkhandlung oder Denkerzeugniß des Geistes", er ist auch objectiv vorhanden; denn unser Begriff ist die „Wiedervorstellung eines wirklichen Begriffes des Gegenstandes." Es giebt Gedanken in der zu erkennenden „wirklichen Welt." Auch im Zweck, den wir erkennen, liegt der Gedanke. Will der Materialismus auch vom Zweck nichts wissen, so hält er sich doch an die Gesetze der Natur und führt Alles auf diese zurück. Da Gesetz aber ist nicht Stoff und nicht Kraft. Es ist nicht allein die Bestimmung oder Ordnung des Verhaltens, sondern „Vorausbestimmung", „ewige, wesentliche, allgemeine, undurchbrechbare Ordnung des Verhaltens", ewige Herrschermacht, der die Materie sich fügen muß. Das Gesetz des Falls existirt, ob gerade Fallbewegungen eintreten oder nicht. Das Gesetz ist Gedanke. Es wird unterschieden 1) der umfassende Gedanke als Etwasseyn oder die Darstellung, 2) der innere Gedanke oder Sinn als Begriff, Gesetz und Zweck, 3) der tiefe Gedanke oder die Bedeutung als die Idee im engeren Sinne. Die Darstellung muß nicht nur die Raumgestalt, sondern „die ganzheitliche Erscheinung, der volle umfassende Gedanke" des Dinges seyn. Das „Eigentliche, Wirkliche durch unsere ganze sinnfällige Welt hindurch" ist der Gedanke; Stoff und Kraft sind das Material des Gedankens (S. 299) Von dem Gedanken als Darstellung des Dinges wird der innere Gedanke oder Sinngedanke, welcher den Begriff, das Gesetz und den Zweck enthält, unterschieden. Der tiefe Gedanke ist die Idee im engern Sinne. Begriff, Gesetz und Zweck sind „innig verbundene partikulare Bestimmungen des Erscheinungsgegenstandes." Immer aber handelt es sich um „den Grundgedanken." Was ist die „eigentliche Bedeutung" des sich im Dinge darstellenden Begriffes, Gesetzes und Zweckes? Der „tiefe Gedanke" bedient sich des Gegenstandes nur als Mittels. Er ist „die Grundeinheit, die in ihre Gegensätze über sich hinausgehend und aus denselben

sich wieder in sich zurückbeziehend, eben so vollendet sich besondert, als in aller Besonderung tief eins mit sich bleibt" (S. 325 u. 326). Der „umfassende Gedanke" verleiht dem „Material" das Seyn, das Material ist ein Etwas, ein Seyendes. Durch den „innern Gedanken" (Begriff, Zweck, Gesetz) kommt in das „Material" das Seynsollen." Im Grundgedanken drückt sich das „Seynwollen" aus. Offenbar ist es aber ein und derselbe Gedanke, welchen der Hr. Verf. hier als den umfassenden oder darstellenden, den innern oder Sinngedanken, den tiefen oder Grundgedanken, die Idee bezeichnet. Der Gedanke, der sich im Stoffe und in der Kraft verwirklicht, giebt auch diesem Stoffe den Sinn und die Bedeutung, ist der Begriff, das Gesetz, der Zweck des Stoffes, und ist nur dadurch Gedanke, der sich in einer Bestimmtheit verwirklicht, als einzelnes Ding mit bestimmtem Stoff und bestimmter Kraft darstellt, daß er Gedanke an sich ist, also der Gedanke ist, der jedem sich in bestimmten Stoffen und Kräften verwirklichenden Gedanken zu Grunde liegt. Kraft, Stoff und Gedanke gehören überall zusammen. Das Allseyn ist nichts anderes, als „der Gedanke, der in Kraft und Stoff seine Wirklichkeit erhält" (S. 355). Nirgends existirt ein „Gedankenloses." Im letzten Grunde ist es ein Gedanke, die „Idee im eigentlichsten Sinne", die sich in Kraft und Stoff ausführt.

S. 371 wird im Uebergange zur organischen (Lebenskraft) der Satz aufgestellt: „Wo wir die Erscheinung einer neuen Erregung, Bewegung und Bethätigung antreffen, müssen wir derselben auch die Wirklichkeit einer besondern Kraftäußerung unterlegen." Im Organismus finden wir eine „neue und höhere Erregung, Bewegung und Bethätigung", wovon der Materialismus nichts wissen will, der Alles von physikalischen und chemischen Kräften der unorganischen Welt ableitet und das Seelenleben zu einer bloßen Function des mit unorganischen Kräften sich bethätigenden Organismus macht. Das ganze organische Leben stellt sich entschieden in seiner Gestaltung und Verrichtung aller anorganischen Kraftäußerung, dem bloßen Chemismus, der

bloßen Krystallisation, der bloßen Elektricität entgegen. Der Grund kann nur „eine besondere geistige Kraft“, die „Lebenskraft“ seyn. Die „Gedanken, Zwecke und Zweckmäßigkeiten, die ganze Idee, wovon der Organismus durchdrungen ist, die mächtige Lebenserregung, die ununterbrochene Unterhaltung dieses Processes, die gedankenhafte, organische Lebensentwicklung“ sprechen für diese eigenthümliche Kraftäußerung. Der Hr. Verf. betrachtet den Organismus (S. 381) als „unorganische Materie mit ihren Darstellungen und Processen, die unter den Einflüssen der organischen Kraft organischen Typus annehmen.“ Die Lebenskraft ist übrigens nur eine „Vorstufe zur Seele, die in der Hinaufbildung zum Geist begriffene Kraft, eine noch gehemmte Seele“ (S. 385). Sie ist „nicht eine freie, ausführende Kraft, wie die Seele, sie steht nicht der Materie des Leibes als ein Anderes gegenüber, wie die Seele ihren äußern Gegenständen, sondern bestimmt sich als die bildende Innerlichkeit der Leibesmaterie selber. Sie muß als eine alle Moleküle in ihren Bereich ziehende centrale Erregung gedacht werden, die ihr Leben doch eben nur in der bildenden Durchdringung der Materie, noch nicht in sich selber hat. Sie reflectirt sich noch in die Materie, führt sich noch nicht zu eigenen Innenlebens aus“ (S. 392).

Durch die Natur führt sich die Idee hindurch, und in der Natur muß die Kraft in verschiedenen der Idee gemäßen Daseynsstufen auftreten. Im Leben treten uns zwei Sphären entgegen, die „organische“ und die „psychische.“ Der Uebergang zum Leben wird also gedacht: Im Aether erweist sich die unmittelbare Kraftäußerung als ein blos starres Zusammen- und Auseinanderhalten des Stoffes, in den Weltkörpern zeigen sich die Kräfte als Anziehung und Abstoßung. Auf der dritten Stufe, dem Leben (Pflanze, Thier, Mensch) ist die Kraft innerliche Einheit. — Es ist diese Anschauungsweise eine willkürliche Annahme, welche übrigens ganz unabhängig von der gelungenen Widerlegung des Materialismus durch den Hrn. Verf. ist. Nach der allgemeinen Ansicht der Naturwissenschaft

ziehen sich die Atome der ponderabeln Stoffe an. Der imponderable Aether dagegen erfüllt nicht allein alle Himmelsräume, sondern auch die Zwischenräume zwischen den ponderabeln Atomen der Körper. In den Theilen des Aethers zeigt sich aber nicht die Anziehung, sondern die Abstoßung, daher die Elasticität desselben im höchsten Grade. Anziehung und Abstoßung erscheinen also schon im Aether und den Weltkörpern, und jener ist kein „starres Zusammen- und Auseinanderhalten."

Die Seele ist „die Kraft des Lebenden als Ausführung, Freiheit und Fürsichseyn" (S. 415, ff.). Wenig zusagend erscheint dem Refer. die Vergleichung des Verhältnisses des Organismus zur Seele mit dem Verhältnisse des Staates zur Kirche. Die „Vergesellschaftung" legt der Hr. Verf. in „Staat und Kirche" aus einander (S. 422). Die Kirche ist ihm „die Tiefe, die Ausführung und Freiheit" der „Vergesellschaftung." Freilich handelt es sich hier um „die Kirche in der Idee" und wird von „jeglicher wirklichen Confessionskirche" abgesehen. Nach dieser Klausel wird die Behauptung aufgestellt, daß „die Kirche nicht unter, sondern über dem Staate stehe." Der Staat vertritt die „vernünftige Ordnung", die Kirche „die Freiheit"; des Staates Arm ist nur „Leibesmaterialität," die Kirche ist die „Seele", „die Geistigkeit." Der „ganze Inhalt des kirchlichen Lebens zeigt auch und am besten die Ueberordnung der Kirche als die wahre Wirklichkeit der Idee" (S. 424). Die Kirche „überschreitet das bürgerlich staatliche Gesellschaftsleben, führt sich zu eigenem freien Seyn, zur Tiefe des Gesellschaftslebens aus." In der Kirche faßt sich die Menschheit „in ihrer Wesens- und gründlichen Einheit." Der Staat hat nur „thatsächliche Verhältnisse", die Kirche die „Offenbarung" und Auslegung „der Heilswahrheit" (S. 125). Die Tendenz der Kirche übersteigt „alle bürgerlich-staatliche Tendenz, wie das Seelenleben das Leibliche. Der Staat ist „der Gedanke, die Vernunft oder Idee der menschlichen Gesellschaft, insofern sie sich noch als eine gehemmte in die bürgerliche Gesellschaft zurückbezieht." Die Kirche ist die „Vertiefung und Befreiung dieser Vernunft

oder Idee des Menschenthums, das Hervortreten als selbstheitlicher Gedanke, als der Grundgedanke, die Vernunft, die Idee des Menschenthums und alles Seyns selber" (sic). Refer. ist mit den hier ausgesprochenen Ansichten des Hrn. Verf. über das Verhältniß des Staates zur Kirche keineswegs einverstanden. Man kann die Gesellschaft nicht in Staat und Kirche auseinanderlegen, so daß die Kirche als eine vom Staate freie, für sich allein bestehende und über dem Staate stehende Vergesellschaftung erscheint. Der Staat ist die Form der Vergesellschaftung, welche alle Vergesellschaftungen in sich faßt, welche allen erst ihre Gültigkeit und ihren Bestand giebt, ohne welche keine Vergesellschaftung möglich ist. Er umfaßt das Gesammtleben der Menschen, welche als Volk zu seinem Verbande gehören, das innere und äußere, das politische und religiöse, das wissenschaftliche, künstlerische und sittliche. Sonst wäre die Kirche ein Staat im Staate, oder ein Staat außerhalb des Staates, was die Römlinge oder Ultramontanen erstreben und was überall, zur Herrschaft gelangt, den Ruin des Staates herbeiführt. Des Staates nächster Zweck ist zwar zunächst der politische und juristische, aber der letzte und höchste ist die Humanität. Darum hat der Staat der Kirche gegenüber sein Recht; sie ist eine Gesellschaft von Mitgliedern des Staates, die sich zur Ausübuug einer bestimmten Religion vereinigen. Die Kirche hat also immer ein bestimmtes Bekenntniß, und auch die Kirche in der Idee kann nicht anders als mit einem bestimmten Zwecke gedacht werden. Dieser aber kann kein andrer — denn dies liegt ja eben in der Idee der Kirche — als Religion seyn. Immer aber wird die Religion nicht nur eine praktische, sondern auch eine theoretische Seite haben, welche immer in Form eines Bekenntnisses, wenn dieses auch noch so frei ist, gefaßt werden muß. Religion ist aber immer, theoretisch genommen, Vorstellung, subjective Auffassung Gottes. Die Bekenntnisse sind verschieden, wie die Menschen und ihre Auffassungsweisen. Die Philosophie hält sich an das Objective, frei von subjectiver Vorstellung, den Begriff an sich. Die Tiefe

der Vergesellschaftung kann nicht in der Kirche liegen, da der Staat „die Grundlage und Wurzel jeder Vergesellschaftung ist, die Freiheit nicht mehr in ihr als im Staate, da in diesem die Gewalt liegt und diese die Freiheit giebt oder beschränkt, die Ausführung nicht, da der Staat als Gesellschaft seiner Natur und seinem Wesen nach älter als die Kirche ist. Die Kirche kann darum nicht über, sie muß unter dem Staate stehen. Sie ist gegenüber dem Staate als der allgemeinen menschlichen Vergesellschaftung nur eine Sondergesellschaft. Man will sich mit der Unterscheidung zwischen der Kirche in der Idee und der Confessionskirche helfen. Allein die Kirche ist eben immer und jedesmal, wenn sie in's Leben trit, Confessionskirche. Es wird nie confessionslose Kirchen geben, und wenn sie also auftreten, haben sie schon den Keim des Unterganges in sich. Philosophen bedürfen für ihre Philosophie keiner Kirche. Der Staat ist nicht der Leib und die Kirche die Seele; denn der Staat umfaßt den ganzen Menschen, die ganze Person, das leibliche und seelische Daseyn. Wenn Staaten und Kirchen in's Leben treten, zeigt sich gerade die Freiheit, die Vernunft auf Seite des Staates; ja die Kirche strebt nicht selten mehr nach dem Materiellen als der Staat. Im Romanismus und in den theokratischen Staaten zeigt sich jene Suprematie und Freiheit der Kirche überall von der verderblichen Seite. Nirgends herrscht die Vernunft weniger, ist die Seele in ihrer freien Thätigkeit mehr gehemmt, als unter diesen Formen, und doch nähern sie sich am meisten demjenigen, was der Hr. Verf. seine Kirche in der Idee nennt. Denn hier zeigt sich die „Ueberordnung" über den Staat, wenigstens strebt man darnach, hier „überschreitet man das körperlich staatliche Gesellschaftsleben", hier will man ein „eigenes freies Seyn" und eine „gründliche Wesenseinheit", hier übersteigt man „alle bürgerlich staatliche Tendenz." Der Ultramontanismus und der theokratische Staat machen die bürgerliche Gesellschaft zu einer „gehemmten", sie wollen das Menschenthum „befreien", „selbständiger Gedanke", ja die „Idee alles wahren" Seyns seyn. Aber sind sie wirklich die Kirche in der Idee? Wenn

man darunter die Kirche, wie sie seyn soll, das Vollkommenheitsbild einer Kirche im Verhältnisse zum Staate versteht, sind sie es gewiß nicht.

Die von S. 433 an aufgezählten Gründe für die Unsterblichkeit sind mehr als Motive eines vernünftigen Glaubens oder einer Hoffnung auf Fortdauer, denn als Beweisgründe der Wissenschaft zu betrachten.

Uebrigens ist dieses Buch, trotz einzelner angedeuteter Mängel, seiner gründlichen Widerlegung des Materialismus wegen jedem vorurtheilslosen Leser zu empfehlen.

K. A. v. Reichlin-Meldegg.

Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntniß im Gegensatze zu Kant und Hegel. Naturalistisch-teleologische Durchführung des mechanischen Princips von Dr. Heinrich Czolbe, Arzt in Königsberg. Jena und Leipzig. Hermann Costenoble. 1865. gr. 8. VIII und 282 S.

Der gelehrte, durch eine Reihe von Schriften bekannte Hr. Verf. will in der vorliegenden Schrift nachweisen, daß unsere sinnlichen Wahrnehmungen und das daraus entstehende Denken nur subjective Erscheinungen, aber in einer diese Körperwelt durchdringenden und mit ihr mechanisch zusammenhängenden, unendlichen, aus Empfindungen und Gefühlen bestehenden Weltseele sind. Sodann will er zeigen, wie durch die in unserm Gehirne stattfindende Einwirkung der physikalischen Sinnesreize auf die Weltseele sensualistisch ein vollkommen treues Abbild der objectiven Welt entstehen kann. Es soll auf diese Weise ein „bisher noch nie betretener Weg in dem Urwalde der Speculation zur Lösung des Kant-Hegelschen Problems gefunden werden" (S. V.). Dieses Problem bezieht sich auf die Ansicht Kants und Hegels über das Verhältniß des Objectes zum Subject. Der Herr Verf., dessen Schriften einen entschieden materialistischen Charakter haben, meint schon in seiner 1855 erschienenen Schrift: „Neue Darstellung des Sensualismus" über den Ma-

terialismus hinaus gegangen zu seyn. Er gesteht zwar zu, daß er in dieser Schrift „aus den physikalischen Bewegungen der Materie Empfindungen und Gefühle als die Elemente der Seele zu entwickeln versucht habe.“ Dadurch, daß er, wie er sagt, „die organische Form für Etwas Elementares oder Anfangsloses, Ewiges und damit auch die Ewigkeit der ganzen Weltordnung annehmen mußte,“ ist er über den Standpunkt des Materialismus nicht hinausgegangen, da eben diese ganze Weltordnung von uns nur durch das Denken erkannt wird, das so gut Materie nach dem Herren Verf. ist, als die durch dasselbe erkannte organisch geformte Materie. Wenn die Elemente unserer Seele Emfindungen und Gefühle und diese allein nur sich mechanisch bewegende Stoffe sind, so müssen sie auch die Elemente unseres Denkens seyn, weil dieses eine ohne die Bestandtheile der Seele unmögliche Thätigkeit ist. Dann ist auch das Denken eine mechanische Bewegung der Seele. Der Hr. Verf. will sich nun in der vorliegenden Schrift dadurch über die Ansicht des Materialismus erheben, daß er die Ableitung der Empfindungen und Gefühle aus der Materie als einen „Irrthum“ bezeichnet (S. VI.). Seine Auffassung der Welt soll eine „durch und durch mechanische,“ aber „keine materialistische“ seyn. Er will sogar im Gegentheile „eine gründliche Widerlegung des Materialismus“ geben (S. VII.). In der vorliegenden Schrift soll der „Naturalismus“ dargestellt werden, und dieser den von ihm „wesentlich verschiedenen Materialismus definitiv widerlegen.“

Das durch die Vollkommenheit bedingte Glück jedes fühlenden Wesens wird als letzter Zweck der Welt oder als ideale Grenze der Erkenntniß bestimmt, Materie und Raum als die ersten fundamentalen, die zweckmäßigen Formen als die zweiten fundamentalen Grenzen derselben. Endlich nimmt der Herr Verf. noch „im Raume verborgene Empfindungen und Gefühle“, welche er die „Weltseele“ nennt, an. Diese sollen die dritte Grenze bilden und in Verbindung mit der von ihnen durchdrungenen Körperwelt der Ursprung der Erkenntniß seyn. Unter Grenzen

werden hier die eigentlichen Elemente unseres Erkennens verstanden. Mit den Grenzen der ersten und zweiten Klasse, der Materie und dem Raume und den zweckmäßigen Formen, kommt man indeß noch nicht über den Materialismus hinaus, denn dasselbe nimmt auch der Materialist an. Es könnte daher nur bei den Empfindungen und Gefühlen, der Weltseele, sich anders verhalten.

Von der fünffachen sinnlichen Wahrnehmung aus schließt der Hr. Verf. „per analogiam auf eine aus Atomen in zweckmäßigen Formen zusammengefügte, von dem unendlichen Raume durchdrungene und ewige Körperwelt" (S. 193). Drei Dinge werden als „ursprünglich und auf das Schärfste verschieden" betrachtet, „die unorganische Welt, die Organismen und der Geist." Sie hängen „rein mechanisch" unter einander zusammen und bewegen sich „rein mechanisch.". Der Zweck „dieses erhabenen Mechanismus" (sic) ist das durch die möglichste Vollkommenheit bedingte Glück jedes fühlenden Wesens" (S. 5). Es giebt nur eine diesseitige oder wirkliche, keine jenseitige" oder „theologische" Welt. Der Hr. Verf. nennt dieses Glück die „ideale Grenze" der Erkenntniß und unterscheidet es von dem „einseitigen Streben nach sinnlichem Glücke und von dem einseitigen Egoismus."

Dieses Glück wird als das Grundprincip der Moral und des Rechtes aufgestellt und damit der längst widerlegte eudämonistische Standpunkt zum Endziel des menschlichen Strebens gemacht (S. 3 — 14). Sodann geht der Hr. Verf. zum Nachweise eines principiellen Zusammenhanges zwischen Moral, Nationalökonomie und Rechtswissenschaft über (S. 15—24). Daran reiht sich die Entwickelung des Gewissens und der sittlichen Freiheit (S. 25 — 40). Das „zweifache sittliche Verhältniß des Menschen zur natürlichen Welt" soll „der tiefste Grund einerseits der Theologie, anderseits des Naturalismus" seyn. Der Hr. Verf. unterscheidet nämlich, was dieses zweifache sittliche Verhältniß betrifft, „sittliche und rechtliche Pflichten gegen uns selbst und gegen Andere und Pflichten gegen Gott. Die Zu-

friedenheit mit der natürlichen oder wirklichen Welt, zu welcher auch die Welt „des Geistes und Gemüths" gehört, ist „moralische Verpflichtung oder Ehrensache." Sie ist der Grund des Naturalismus. „Definitiv" und „gründlich" muß alles das „ausgeschlossen werden, was zur Annahme einer zweiten Welt führen kann." Diese Ausschließung „des Uebernatürlichen oder alles des Unbegreiflichen, was zur Annahme einer zweiten Welt führt", soll „nicht durch die Macht naturwissenschaftlicher Thatsachen", sondern durch „die Zufriedenheit mit der natürlichen Welt" begründet werden. Wenn die Zufriedenheit mit dieser Welt uns bestimmen soll, keine andere, als diese oder, wie der Hr. Verf. sagt, die „natürliche" anzunehmen und eine andere, übersinnliche oder sogenannte „theologische" Welt und damit „den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele, einen persönlichen oder unpersönlichen Gott" zu verwerfen; so ist diese Grundlage des Naturalismus gewiß eine sehr unsichere. Wenn ein Mensch gesund an Leib und Seele, die Fülle alles von ihm gewünschten Glückes und aller erstrebten Vollkommenheit erreicht, so mag er wohl mit dieser Welt zufrieden seyn und im Augenblicke des Besitzes nach keinem andern streben. Ein solcher Mensch bleibt uns aber ein Ideal und eben, weil es jedem ein unerreichtes Ideal bleibt, führt das dem Menschen inne wohnende Streben nach höherem Glücke und höherer Vollkommenheit zu einem Streben nach einem jenseitigen Leben über das diesseitige hinaus und zum Glauben an eine jenseitige Welt, zum Glauben an Gott und Unsterblichkeit. Liegt es nicht im Wesen der menschlichen Natur, Höheres zu erreichen, wenn sie das Hohe erlangt, führt uns dies nicht aus dem Gebiete des Endlichen und Unvollkommenen in das nicht diesseitige Gebiet des Unendlichen und Vollkommenen? Gerade je edler und gebildeter der Mensch, um so mehr wird dieses Verlangen nach einem Höheren als er ist, und dieses Hoffen auf ein Höheres als er ist, sich in seinem Inneren entwickeln. Ist der Weise deshalb mit dieser oder der natürlichem Welt unzufrieden? Nein, er fügt sich in die unabänderliche Ordnung der äußern Erscheinung, er nimmt

mit Dank gegen die Weltfügung die Freuden, welche sie ihm bietet, und erträgt die in der Ordnung der Dinge liegenden Leiden. Aber er müßte blind seyn und auf den Gebrauch seiner Vernunft verzichten, wenn er den Schatten neben dem Lichte, wenn er das Mangelhafte und Unzureichende im Verhältnisse des Glückes und der Tugend, des Rechtes und des Unrechtes, der Freuden und Leiden, des Guten und Bösen in dieser natürlichen Welt verkennen wollte. Diese Erkenntniß ist keine Unzufriedenheit, kein unsittliches Verhältniß, sondern sie ist in der ruhigen Beobachtung der Weltereignisse und Weltzustände begründet. Gehört es etwa zur Vollkommenheit dieser „einzigen natürlichen oder wirklichen Welt“, wenn auch noch „Geist und Gemüth“ dazu gerechnet werden, daß der Mensch schon in seiner Geburt verkrüppelt oder, in den Lasterhöhlen geboren und erzogen, dem Bösen anheimfällt, ehe er auch nur einen Unterschied des Guten kennt, gehört jenes geächtete, kaum auf irgend eine Freude Anspruch machen könnende, halb verhungerte und theilweise wirklich verhungernde Proletariat, jenes Triumphiren der Schurkerei und Heuchelei, der Untergang der edeln, verkannten Tugend, das Martern und Hinschlachten von Millionen durch die Despotie, durch Unverstand und Bosheit mit zur Vollkommenheit der einzigen Welt? Ist es nicht gerade der Mensch, der den größten Theil des Schattens, des Elendes in die diesseitige Welt wirft? Ist eine solche Unzufriedenheit d. h. die Unlust über das Leiden und Elend, über den physischen, intellectuellen und sittlichen Mangel dieser Welt etwa „unsittlich?“ Man müßte mehr als Mensch seyn d. h. man müßte keine menschlichen Gefühle und Triebe haben, um mit solchen Dingen zufrieden zu seyn. Man kann also unmöglich aus der Zufriedenheit mit dieser Welt die Annahme ihrer alleinigen Existenz und die Ausschließung der „jenseitigen oder theologischen Welt“ begründen, man wird im Gegentheile da, wo man für den Glauben an ein Jenseits nach Begründung sucht, zu dem in der menschlichen Natur liegenden Streben nach Vollkommenheit und zu allen jenen Thatsachen die Zuflucht nehmen, welche

auf ein Mißverhältniß der Tugend und des Glückes schließen lassen. Die Verwerfung des Glaubens an eine übersinnliche Welt ist darum schon in ihrer ersten Begründung (S. 41 — 58) unhaltbar. Das „durch die möglichste Vollkommenheit bedingte Glück jedes fühlenden Wesens" soll der „letzte Zweck der Welt", die „ideale Grenze der Erkenntniß" seyn. Erreicht aber der Mensch in dieser „allein existirenden Welt des Diesseits" seine möglichste Vollkommenheit und den Zweck des Glückes, und, wenn er ihm nicht erreicht, wie kann man durch die Zufriedenheit mit dieser Welt und durch einen Zweck, der nicht erreicht wird, die alleinige Wirklichkeit dieser Welt darthun wollen?

Die sinnlichen Wahrnehmungen werden nun zerlegt und das Causalverhältniß in der Mechanik zur Erklärung angewendet (S. 61 — 73). Durch Analogie soll dann aus gewissen speciellen Vorstellungen und Wahrnehmungen geschlossen werden, daß die „subjectiven sinnlichen Wahrnehmungen im Allgemeinen durch eine aus Atomen zusammengefügte Körperwelt und deren physikalische und chemische Bewegungen zwar keineswegs allein bewirkt, wohl aber objectiv bedingt sind" (S. 74 — 94). Die „Vorstellungen des Raumes, der Zeit, des Seyns nebst den nothwendigen und allgemeinen Wahrheiten Kants oder den synthetischen Urtheilen a priori" werden „subjective Abbilder objectiver Dinge" genannt (S. 95 — 107). Der Raum ist also nach dem Hrn. Verf. ein „Ding", während er weder Ding noch Eigenschaft des Dinges seyn kann; nicht Ding, weil hier der Raum ein Ding seyn müßte, in welchem die Dinge sind, also übrig bleiben müßte, wenn die Dinge aufgehoben werden. Wenn aber alle Dinge hinweggedacht werden, so wird auch der Raum aufgehoben. Der Raum ist aber auch keine Eigenschaft; denn man kann ihn nicht, wie die andern Eigenschaften, vom Dinge hinwegnehmen, weil in diesem Falle kein Ding mehr da ist. Raum ist weder ein sub- noch ein objectives Ding, sondern ein sub- und objectives Verhältniß des Seyns der Dinge, das Nebeneinanderseyn. Dasselbe gilt von der Zeit, nur daß sie das Nacheinanderseyn der Dinge ist. Seyn ist kein Abbild eines objec-

tiven Dinges; denn objectiv sind alle Dinge Einzelnheiten; es ist der von allen Dingen, die jemals waren, sind und seyn werden, abgezogene, allgemeine Begriff, der durch die Dinge objective und durch die Vorstellungen derselben subjective Bedeutung hat.

„Die Reizbarkeit oder das Leben der Organismen“ ist „allein durch die eigenthümliche Zusammensetzung der sichtbaren und unsichtbaren Theile bedingt.“ Da die „ursprüngliche Entstehung“ ihrer Form dem Herrn Verf. „unbegreiflich“ erscheint, so wird die „Ewigkeit der ganzen Weltordnung“ als „nothwendig angenommen (S. 111—128). Dies ist ein merkwürdiges Zugeständniß, welches der Materialismus dem Spiritualismus macht. Die ursprüngliche Entstehung der Organismen ist „unbegreiflich“, also muß die Weltordnung ewig seyn. Wenn man eine Behauptung aus der Unbegreiflichkeit einer Erscheinung begründen will, so könnte man wohl auch die von dem Hrn. Verf. perhorrescirte „theologische Welt“ auf solche Unbegreiflichkeit gründen. Man könnte nach dieser Schlußweise des Hrn. Verf. ebenso gut sagen: Es ist unbegreiflich, wie die Atome der Körperwelt zu dieser Ordnung gekommen sind, also müssen wir einen Ordner dieser Welt annehmen; es ist unbegreiflich, wie der unendliche Vervollkommnungstrieb sich ein Ziel setzen kann, das in dieser Welt nicht erreicht wird; also muß die Seele nach dem Ende dieses sinnlichen Daseyns fortdauern; und doch perhorrescirt der Hr. Verf., der diese Schlußweise bei der Annahme der Ewigkeit der Weltordnung anwendet, den „persönlichen und urpersönlichen Gott“ und die „Unsterblichkeit der Seele.“ Ja, er will sogar das Wort: Gott als Inbegriff des Wahren „Guten und Schönen nicht beibehalten“ und nennt diesen Ausdruck „nicht richtig“, da „dies zu Mißverständnissen führen und als eine den Theologen mit Recht verächtliche Heuchelei erscheinen kann“ (S. 57). Der Hr. Verf. verwirft als Ursache der Bewegung der Organismen „die unbegreifliche Lebenskraft“ und nimmt dafür die „eigenthümliche Structur und die dadurch bestimmte Form“ an. Wenn er aber aus der Unbegreiflichkeit

des Entstehens der Organismen auf die Ewigkeit ihrer Ordnung schließt, müßte er nicht consequent dieselbe Schlußweise auch hier anwenden und sagen: Das Leben der Organismen ist uns nach einer zufälligen Verbindung von Atomen, nach einer blos mechanischen Bewegung derselben „unbegreiflich;" also müssen wir auf eine bildende Kraft in ihnen, auf die Lebenskraft schließen? Oder ist vielleicht dieses Leben mehr begreiflich, wenn man es von der Structur und Form ableitet? Wie kommen die Atome zu dieser Structur und Form? Wenn man die Structur von der Form der Bewegung ableitet, so hat man ein Unbegreifliches auf ein anderes Unbegreifliches zurückgeschoben und ein Räthsel durch ein neues Räthsel erklärt. Dieses wird aber auch durch die Annahme der Ewigkeit dieser Structur nicht gelöst; denn dann ist die Unbegreiflichkeit eine ewige, während sie vorher eine zeitliche d. h. eine solche war, die vielleicht durch Lösung des Räthsels aufgehoben würde. Wer erklärt die Ordnung der Welt durch die bloße Annahme ihrer Ewigkeit? Ein ewiges Räthsel ist noch räthselhafter, als ein vorübergehendes. Wo einmal der Unbegreiflichkeit als Schlußprincip der Weg eröffnet ist, da hören die Verstandesschlüsse und die Erfahrungsbeweise auf und das Reich der Einbildungskraft beginnt. Die zweckmäßigen Formen der Welt sollen ewig seyn und daher und von ihrer hiedurch bedingten Bewegung das eigenthümliche organische Leben kommen. Allein die Erfahrung zeigt uns, daß die Organismen entstehen und vergehen, und daß die zweckmäßigen Formen mit ihnen einen Anfang und ein Ende nehmen. Wie kann die organische Thätigkeit durch die Ewigkeit der zweckmäßigen Formen ihre Begründung erhalten, wenn eben diese zweckmäßigen Formen in den organischen Einzelwesen anfangen und aufhören? Der Hr. Verf. findet gegen diese Einwendung darin einen Ausweg, daß er S. 127 sagt: „Es ist selbstverständlich nicht gemeint, daß die veränderlichen, vergänglichen Individuen der Welt ewig da waren, sondern nur das, was in allem diesem Veränderlichen gleich bleibt: ihr objectiver Begriff, ihre Idee, ihr Wesen." Was ist aber der objective Begriff, die Idee, das

Wesen des Dinges ohne die Dinge? Sie sind ja nur dadurch etwas, wenn die Dinge sind. Mit dem Aufhören der Dinge hört auch ihr objectiver Begriff, ihre Idee, ihr objectives Wesen auf. Wenn nun alle Dinge Einzelnheiten sind — und andere Dinge können nicht entstehen und vergehen oder anfangen und aufhören — so kann man, wenn man mit dem Herren Verf. alles Uebersinnliche verwirft und keine andere Welt als die natürliche, erscheinende kennt, unmöglich die Ewigkeit der Idee und zugleich die Zeitlichkeit der Dinge annehmen; dann müßte ja das Wesen der Dinge vor den Dingen existiren, und doch giebt es ja nach dem Herren Verf. keine andere Welt, als diese Welt der erscheinenden Dinge. Der Hr. Verf. nimmt die Ewigkeit der Weltordnung, der Erde, der Sonne, des Sternhimmels an, ohne zu bedenken, daß wenn die Einzelwesen der Erde nicht ewig sind, sondern anfangen und aufhören, wenn man einen Anfang in der Gestaltung einzelner Erdkörper annimmt, es unmöglich ist, eine Anfangslosigkeit der Erde, der Sonne, der Sterne, wie sie uns erscheinen, zu behaupten, da ja auch diese Einzelwesen sind und den Naturgesetzen der allmäligen Bildung, des Entstehens aus ursprünglichen Keimen und einer bildenden, in ihnen thätigen Kraft unterliegen. Die Widerlegungen der von der Astronomie und Geologie geltend gemachten Gründe gegen die Anfangslosigkeit der Welt in ihrer jetzigen Ordnung sind nicht genügend begründet und sind, die kosmogonischen Ansichten dieser Wissenschaften zu beseitigen, nicht im Stande (S. 129 — 168).

Weil die Zweckmäßigkeit der Weltordnung existirt, welche nach dem Herrn Verf. das „umfassendste aller ewigen Naturgesetze“ ist, so soll jene wegen „der Anfangslosigkeit“ keines Subjectes zu ihrer Entstehung bedürfen“ (S. 169 — 181). Aber wenn auch die Materie aus ewigen Atomen besteht und diese sich von Ewigkeit bewegen, so ist noch immer keine zweckmäßige Welt da. Diese ist in ihrer Ewigkeit nach des Herrn Verf. Ansicht nur durch die Ewigkeit der „zweckmäßigen Formen“ begründet. Was sind aber Formen ohne Stoff? Schon Aristoteles hat nach-

gewiesen, daß Form nicht ohne Stoff, Stoff nicht ohne Form gedacht werden kann. Die Zweckmäßigkeit soll nicht im Stoff, sondern in der Form liegen. Der Zweck wird aber erst dann realisirt, wenn die Atome zusammentreten, und diese bewegen sich durchaus nur mechanisch ohne jedes Agens einer Lebenskraft, welche nach dem Herrn Verf. ein „Unbegreifliches" ist.

Die Formen der Welt entstehen aber, wie die Erfahrung zeigt und die nach den geologischen und paläontologischen Forschungen untergegangenen Formen nachweisen, welche den jetzigen Formen Raum gegeben haben. Es zeigt sich gerade in der Formgestaltung ein Umwandeln, ein ewiges Wechseln. Will man die Ewigkeit der zweckmäßigen Formen dadurch beweisen, daß man nicht begreifen kann, wie diese ursprünglich entstehen, so kann man ja eben so wenig begreifen, wie sie gegenwärtig entstehen, was doch wirklich geschieht, noch wie zweckmäßige Formen überhaupt gerade dann sich zeigen, wenn ein Zweck durch die Verbindung der Stoffe verwirklicht wird. Ja, die Anfangslosigkeit der Formen ist überhaupt unbegreiflich und die Ewigkeit der Weltordnung ist eben so unbegreiflich, ja noch unbegreiflicher als das Entstehen zweckmäßiger Formen. Die Unbegreiflichkeit schwindet, sobald die Ordnung nicht nur passiv, sondern activ gedacht wird. Es kann kein Weltgeordnetes ohne ein Weltordnendes gedacht werden. Ist jenes anfangslos, so ist es auch dieses. Ja, es ist jenes ohne dieses gar nicht denkbar. Wo ein Geordnetes ist, muß auch ein Ordnendes seyn, so gewiß, als jedes Gebildete oder Geformte ein Bildendes oder Formendes, jede Wirkung ein Wirkendes voraussetzt. Das Ordnende, Bildende, Wirkende ist aber keine Form, denn Form ist ja Ordnung, Bildung, Wirkung. Das Ordnende ist Thätigkeit, Thätiges und das zweckmäßig Ordnende das zweckmäßig Thätige. Ist nun die zweckmäßige Ordnung anfangslos, so muß es noch vielmehr das seyn, was der zeitlichen Auffassung noch vorausgeht, die zweckmäßige Thätigkeit. Es ist daher nicht abzusehen, wie der Hr. Verf., wenn er das Unbegreifliche begreiflich machen will, Gott nicht nur als persönlich, sondern auch unpersönlich

verwerfen kann. Sogar die Annahme dieser einzigen Welt, wenn man mit dem Herrn Verf. „die Idee der vollkommenen zweiten oder übernatürlichen" nicht annehmen will, führt zur Annahme einer zweckmäßig wirkenden Thätigkeit in der Welt.

Die „Aehnlichkeiten in der Natur" werden als „objectiver Grund des Verstandes", ihre „Zweckmäßigkeit" als „objectiver Grund" der Vernunft, das Schöne als der Inbegriff „derjenigen speciellen ruhenden und bewegten Formen der Welt" und „gewisser Verbindungen" bezeichnet, welche in der Seele eine besondere Gattung von angenehmen Gefühl erregen" (S. 182—190). Damit ist aber immer noch nicht erklärt, wie die Seele zum Verstande und zur Vernunft, wie sie zur Idee des Schönen gelangt. Weil das „Urtheilen, Begreifen und Schließen „Verstand" genannt wird, so soll der „objective Grund" desselben in der „Aehnlichkeit der Dinge" liegen. Einmal findet der vergleichende, trennende und verbindende Verstand nicht nur Aehnlichkeiten, sondern auch Unähnlichkeiten, er unterscheidet. Der objective Grund müßte also nicht nur in der Aehnlichkeit, sondern auch in der Unähnlichkeit der Dinge liegen. Dadurch ist aber nicht, wie der Hr. Verf. S. 183 will, die „spiritualistische Meinung widerlegt, daß der Verstand ein besonderes Vermögen einer im Gehirn befindlichen übernatürlichen Seele (sic) sey." Ebenso soll durch den Nachweis der Zweckmäßigkeit der Welt als des „objectiven Grundes des zweckmäßigen oder vernünftigen Denkens oder der Vernunft" die Unhaltbarkeit der Vernunft als einer „besondern Seelenkraft" dargethan werden. Als objectiver Grund des Schönen werden gewisse „ruhende und bewegte Formen" angenommen. Allein handelt es sich bei der Begründung des Verstandes, der Vernunft und des Schönen nur um den objectiven, nicht auch um den subjectiven Grund, handelt es sich nur um die objectiven, nicht auch um die subjectiven Bedingungen? Liegen die letzteren nicht in der Denkkraft des Verstandes und der Vernunft, in dem Schönheitssinne des Menschengeistes, und können diese Erscheinungen durch eine

„rein mechanische Bewegung", ohne Annahme „der unbegreiflichen Lebenskraft" erklärt werden?

Der Hr. Verf. geht nun zur Analyse der Empfindungen und Gefühle über und behauptet ein „Gleichgewicht und Verschwinden derselben im Raume" und „ihr Wiederauftreten durch Bewegungen des Gehirns von bestimmter Geschwindigkeit und Intensität" (S. 193—209). Die Welt ist „aus Atomen in zweckmäßigen Formen zusammengefügt", eine „ewige Körperwelt." Auch die Sinneswahrnehmungen und ihre Beziehung zur Körperwelt sollen nun „principiell begründet" und in ihre „Elemente zerlegt" werden. Jede „einem ruhenden oder bewegten Körper entsprechende Sinneswahrnehmung" ist aus „Empfindungen und Gefühlen mosaikartig zusammengesetzt" (sic). Das Bewußtseyn ist der „gemeinsame Bestandtheil der Empfindungen und Gefühle." Die Empfindungen und Gefühle sind aber nicht neben einander in „mosaikartiger Zusammensetzung", sondern sie folgen auf einander oder nach einander. Der Bestandtheil der Empfindungen sind die „Sinnesqualitäten", des Gefühls „die Gefühlsqualitäten." Ihre Verbindung ist „das Bewußtseyn." Ist das Bewußtseyn ein bloßes Empfinden oder Fühlen oder eine Verbindung ihrer Qualitäten? ist es nicht vielmehr ein Wissen von dem Seyn des Wissenden, was nur durch Denken, nicht aber durch Empfinden und Fühlen erreicht wird? Die Bestandtheile der Empfindungen und Gefühle an sich und in ihrer Verbindung sind „ursprünglich" oder „elementar." Weil der Hr. Verf. erklärt, daß er diese psychischen Erscheinungen aus den „sich anziehenden und abstoßenden Atomen der Körperwelt" nicht ableiten kann, vertheidigt er ihre Ursprünglichkeit. „Die physikalischen Eigenschaften (S. 197) unterscheiden sich so wesentlich von der Eigenschaft des Empfindens und Fühlens, daß es als eben so unbegreiflich erklärt werden muß, wie durch die bloße eigenthümliche Zusammenfügung gewisser chemischer Grundstoffe ein empfindendes und fühlendes Gewebe entstehen soll, als es früher unbegreiflich war, wie durch die bloße eigenthümliche Nebeneinanderfügung oder Combination der an sich planlosen Grund-

stoffe die planmäßigen organischen Formen entstehen sollen. Ebensowenig, als die mechanische Bewegung allein in eine organische, kann sie in Empfindung umschlagen.

„Wie die organischen Formen als ewig, unentstanden oder elementar angesehen werden mußten, so ist es auch mit Empfindung und Gefühl.“ Hier geht der Hr. Verf. zu Werke, wie ein Gegner des Materialismus. Er sagt S. 198, „der Materialismus“ leite Alles von der Materie ab, er habe „früher daran geglaubt“, es sey aber „eine falsche Auffassung“, er sey „aufs Gründlichste davon zurückgekommen.“ „Die organischen Formen, wie die Empfindungen und Gefühle“ stehen nach ihm „selbstständig und unabhängig neben der Materie.“

Sehen wir darum zu, wie der Hr. Verf. über den Materialismus hinaus gelangt. Die letzten Bestandtheile der Welt sind ihm dreifach, die Atome der Körperwelt, die „durch dieselben realisirten, wenn auch keineswegs abgeleiteten zweckmäßigen Formen“ und die Empfindungen und Gefühle, „aus welchen letztern sämmtliche Seelenvorgänge zusammengesetzt sind.“ Die „Trinitätsansicht“ ist die „allein richtige.“

Die Empfindungen und Gefühle treten „in Folge von Reizen d. h. Bewegungen in Menschen und Thieren“ auf. Wenn sie auch „scheinbar früher nicht da waren“, so müssen sie „doch irgendwo verborgen seyn“ und aus „dieser Verborgenheit auf gewisse Veranlassungen hervortreten (S. 199). Empfindnngen und Gefühle „ruhen, einander das Gleichgewicht haltend, in dem die Körperwelt, mithin auch das Gehirn der Menschen und Thiere durchdringenden unbegrenzten Raume.“ Sie sind der „ruhende Inhalt desselben“, als „todte unsichtbare Spannkraft überall vorhanden.“ Durch „ganz bestimmte Gehirnbewegungen“ werden sie als „lebendige, zum Bewußtseyn kommende Kräfte freigemacht oder ausgelöst“ (S. 200). Es wird angenommen, daß die „sämmtlichen denkbaren Empfindungen und Gefühle überall oder in demselben einen Raume gleichmäßig vorhanden sind und sich durchdringen.“ So müssen diese, wie sich ausschließende Bewegungen die zusammentreffen, „als solche

gänzlich verschwinden und nur in ihrer Wirkung unsichtbar fortbestehen. Diese unter gewissen zusammentreffenden Bewegungen des Gehirns zum Vorscheine kommende, an sich verborgene und verschwundene, aber immer noch fortbestehende Qualität der Empfindungen und Gefühle, — das verborgene, unter gewissen Bewegungen zum Vorschein kommende Bewußtseyn ist die „Weltseele" (S. 201). Der materialistische Standpunkt kennt nur „Materie, Bewegung und Raum." Deshalb, weil der Hr. Verf. die Empfindungen und Gefühle nicht von der Materie ableiten und kein Materialist seyn will, müssen sie im Raume seyn (S. 208). Der Geist ist ihm nicht eine „Functiou des Nervensystems" sondern eine „rein mechanische Aeußerung der unabhängigen Weltseele, welche das Nervensystem nur vermittelt." So soll das psychische Geschehen ein „mechanisches" seyn (S. 209). Wenn die Empfindungen und Gefühle sich mit Gehirnbewegungen verbinden, entstehen „Mosaikbilder" und die Seele des Menschen ist die „Summe der durch Gehirnthätigkeit bedingten, aus Empfindungen und Gefühlen der Weltseele sich zusammenfügenden und in derselben wieder verschwindenden Mosaikbilder" (S. 210)—245). Die Empfindungen und Gefühle, die an sich verborgen sind, die nicht hervortreten, sind nun aber keine Empfindungen und Gefühle. Es ist das Wesen des Gefühls, innerlich oder subjectiv zu seyn. Wenn sie auch außer uns oder objectiv sind, so sind sie es für uns doch nur dadurch, daß sie in andern für uns äußerlichen Subjecten vorhanden sind, und auch dann finden wir sie als Empfindungen und Gefühle immer nur als innerliche Vorgänge in uns. Wenn man den Raum zu einer Realität, zu einem Aether macht, so können die Empfindung und das Gefühl nur als Kraftäußerungen der Materie gedacht werden, unter der Voraussetzung, daß sie in dem materiell gedachten Raume liegen sollen. Besteht die Weltseele aus einander das Gleichgewicht haltenden, ruhenden, verborgenen Empfindungen und Gefühlen, so ist sie ja nur dadurch eine Weltseele, daß sie zu Seelen d. h. zu so genannten Mosaikbildern in den Gehirnen der einzelnen Menschen und Thiere sich

gestaltet. So lange das nicht zum Vorschein Kommende ruht, verborgen ist, ist keine Weltseele da; denn es ist keine Empfindung, kein Gefühl, kein Bewußtseyn da. Erst mit der verborgenen, einer absolut undefinirbaren und unbegreiflichen qualitas occulta eines so genannten Raumes entstehen die Mosaikbilder und verschwinden wieder, d. h. sie gehen in die Weltseele ein, welche als ein Inbegriff von nicht zum Vorschein kommenden, einander das Gleichgewicht haltenden, ruhenden Empfindungen und Gefühlen eine Neutralisirung derselben, also gegenüber der Empfindung, dem Gefühle und dem Bewußtseyn keine Empfindung, kein Gefühl und kein Bewußtseyn, ein Nichts, ein Leeres ist, aus welchem dann doch durch Zusammentreffen mit gewissen Bewegungen des Gehirnes etwas hervorgehen soll. So einseitig der Materialismus ist, so wird es doch immer verständiger seyn, in seiner Weise das Empfinden und Fühlen auf äußere Reize und mechanische Bewegungen zurückzuführen, als mit den Gehirnbewegungen zusammentreffende, unsichtbare, verborgene, aus keiner Art von Thätigkeit erkennbare, von der Phantasie geschaffene Bestandtheile im Raume außerhalb der Körper anzunehmen. So wenig ferner Empfindung und Gefühl ein Mosaikbild in uns sind, so wenig läßt sich Empfindung und Gefühl zum Erkennen, zum Denken, zu Verstand und Vernunft, zum freien Willen umschaffen. Man würde zuletzt genöthigt in dem Namenlosen und Unbegreiflichen einer Neutralisirung der Empfindungen und Gefühle neue ursprüngliche Unterschiede anzunehmen, weil die Thätigkeitsäußerungen der Menschen- und Thierseelen wesentlich verschieden sind. Der ursprüngliche Unterschied in einem an sich Verborgenen, noch nicht zum Vorscheine Gekommen ist aber nicht denkbar. Er kann erst mit der Bildung des bestimmten Bewußtseyns, der bestimmten Empfindung, des bestimmten Gefühls hervortreten. Diese Bestimmtheit hängt aber von dem Zusammentreffen der sogenannten „Weltseele“ mit gewissen mechanischen Bewegungen des Gehirns ab. Die Bestimmtheit und darum der wesentliche Unterschied läge also nicht

in der Weltseele, sondern in der Gehirnorganisation und die Theorie bliebe immer nur eine materialistische.

Die Ansicht des Hrn. Verf. wird als Gegensatz gegen Kant und Hegel aufgestellt (S. 247—262). Der Hr. Verf. nennt Gott ein „Unbegreifliches.“ Ist seine sogenannte Weltseele mehr begreiflich? Was soll man sich unter einem Etwas vorstellen, das an sich nichts ist? Er weist das „unbekannte Ich“ in der Psychologie ab. Ist seine an sich verborgene Weltseele, die nur in den einzelnen Gehirnen Seele wird, die an sich kein Bewußtseyn, keine Empfindung, kein Gefühl hat, aber es in den einzelnen Seelen erhält, bekannter als das Ich, das wir als das Selbstbewußte deutlich von dem Nichtselbstbewußten unterscheiden? Wenn Kant und Hegel nach dem Hrn. Verf. das Problem des Verhältnisses zwischen Ob- und Subject nicht gelöst haben, so ist es gewiß der Erkenntnißtheorie des letztern noch weit weniger gelungen. Die Empfindungen und Gefühle entstehen mit den mechanischen Bewegungen des Gehirns, die Körperwelt besteht aus Atomen, die sich verbinden und trennen und vom Raume durchdrungen sind. Liegt in dieser Behauptung nicht deutlich der Materialismus, der durch die sogenannte, in allen Seelen allein wahrhaft vorhandene, einzelne Empfindungen und Gefühle durch ihre einzelnen mechanischen Gehirnbewegungen modificirende Weltseele unmöglich überwunden werden kann. In der Schlußbetrachtung endlich wird der wissenschaftliche, sittliche und ästhetische Werth des von dem Hrn. Verf. dargestellten Naturalismus entwickelt (S. 265—282). Wenn, wie S. 265 angedeutet wird, „die alleinige Begreiflichkeit einer Weltansicht ihre Nothwendigkeit oder ihren Beweis bildet“, so ist das in der vorliegenden Schrift enthaltene System weder nothwendig, noch bewiesen, da es wie bereits gezeigt wurde, nicht in Allem begreiflich, am wenigsten aber so beschaffen ist, daß es „allein begreiflich“ genannt werden kann. Es soll „eine logische Kraft“ im „ethischen Grundprincip des Naturalismus“ liegen und dieser „allein als Fundament einer allgemeinen Kirche zu begreifen“ seyn (S. 272). Wir überlassen es dem Ermessen unseres

Lesers zu beurtheilen, ob die „logische Kraft“ im „ethischen Grundprincip des Naturalismus“ und der Naturalismus „als Fundament der allgemeinen Kirche“ wirklich geeignet sind, „die einzelnen Menschen zu kräftigen und zu trösten“, ob sie „den Humanitätsanstalten, der Heiligung socialer Einrichtungen, wie der Ehe, des Eides, des Königthums“, förderlich sind, ob nach dieser Ansicht die Kirche „als ein nothwendiges Institut des Staates“ erscheint. Wie kann man solches da erwarten, zumal für die große Masse des Volkes, wo unsere Seelen als „entstehende und verschwindende Mosaikbilder“ hingestellt, Gott als „persönlich und unpersönlich“, ja sogar der Ausdruck: Gott, verworfen, wo es als allein gewiß hingestellt wird, daß wir keine andere Welt als diese und nach dieser Welt nichts zu erwarten haben, weil es nur diese eine Welt giebt? Sonderbar bleibt es immer, daß der Hr. Verf. bei diesen naturalistischen Ansichten „keine Sympathien für die freien Gemeinden fühlt (S. 275), „im Vergleiche zu sämmtlichen philosophischen Systemen theoretisch und praktisch die christliche Kirche heute nnd für noch lange Zeit“ für „das Beste“ hält, was „die Menschheit zur Befriedigung des religiösen und tieferen philosophischen Bedürfnisses besitzt.“ Merkwürdig und unerklärbar scheint bei solchen Ansichten sein „Atheismus“ und dabei seine „aufrichtige Verehrung bei persönlichen Berührungen mit der Kirche“, so wie seine „unvergeßliche Erinnerung“ an den „ehrwürdigen Pius IX.“ Auch soll „der tiefer erfaßte Naturalismus“ zur „Verbreitung der monarchischen, conservativen Gesinnung im Allgemeinen nützlicher seyn“, als „die Theologie“ (S. 277). Wie läßt sich aber mit ihm die Antipathie gegen die in den negativen Resultaten mit dem Hrn. Verf. übereinstimmenden frei religiösen Gemeinden und die Vorliebe für die christliche Kirche vereinigen? Sogar das „klassische“ und „romantische Element“ soll in der Erkenntnißtheorie des Hrn. Verf. liegen, jenes in der „Ewigkeit der Weltordnung“, dieses in der „Weltseele.“

Refer. bezweifelt, ob, wenn, wie der Hr. Verf. S. 281 sich ausdrückt, „das Phantasiegebilde eines Vaters im Himmel

verschwindet" und welches doch „sicher allmälig erblassend dahinsterben wird", die „Menschheit in einer neuen geistigen Welt einsam, auf sich selbst angewiesen dastehend, glücklicher seyn wird", als in dem in seiner reinsten Form zur Weltreligion bestimmten Christenthum.

K. A. v. Reichlin-Meldegg.

Aristoteles und die exoterischen Reden. An Ad. Trendelenburg, von P. W. Forchhammer. Kiel Ernst Homann. 1864. 64 S. gr. 8.

Der rühmlich bekannte Herr Verfasser, ein Studiengenosse Trendelenburgs, beginnt seine kleine Abhandlung mit einem Schreiben an diesen berühmten Philosophen und genauen Kenner der Aristotelischen Philosophie. Der Hr. Verf. spricht in diesem Schreiben von einem seiner Gymnasiallehrer, welcher unsere Zeit mit dem alexandrinischen Zeitalter des Alterhums verglich und eine ganz pessimistische Ansicht von der Gegenwart hatte. Wie dieser Lehrer, so glaubte er auch eine Zeitlang, wir hätten längst den Gipfelpunkt geistiger Entwickelung erreicht und es gehe nun allmählich wieder abwärts. Aber sein Besseres widerstrebte dem Gedanken der Verzweiflung an der Möglichkeit eines weitern Fortschrittes ungeachtet mancher bittern Lebenserfahrungen. Diesen Pessimismus fand er auch bei einem „von jenen Heulern mit scharfem Verstand und unverkennbarer Blindheit" (S. 3), welcher seine finstere Lebensanschauung mit einer Stelle aus dem Cyprianus in Lasaulx's interessanter Schrift über die Geologie der Griechen und Römer belegen wollte (S. 4 u. 5). Der Verf. überwand diese einseitige Ansicht und Refer. stimmt ihm hierin vollkommen bei. Jede Zeit hat ihre Vorzüge und ihre Mängel, so auch die unsrige, und wenn es wahr ist, daß das Streben nach einer gesetzlichen Freiheit im Staate, nach freier Ueberzeugung in Religion, Glauben und Wissenschaft allein den wahren Fortschritt ermöglicht — und wer wollte daran zweifeln? — so sind die Bedingungen dazu gewiß

in unserer Zeit vorhanden. Der Hr. Verf. bestreitet mit Recht die Meinung, daß Deutschland seinen Culminationspunkt erreicht habe, von dem es nur ein Herabsteigen gebe, und was er von Deutschland sagt, gilt wohl auch von Europa. Selbst die Italiener, die man schon lange aufgab, gehen in ihrer Neugestaltung einer weiteren, den Fortschritt sichernden Zukunft entgegen. Verjüngungsmittel der Culturvölker waren und sind immerdar noch das Christenthum und das klassische Alterthum. Sie schließen sich nicht aus, vielmehr fördern sie sich und wirken noch immer in ununterbrochener Thätigkeit fort (S. 6).

Wenn der Hr. Verf. sie als die „beiden Ursachen der Bewegung unserer ganzen Bildung“ bezeichnet, durch die sich das angeborene deutsche Wesen zu dem entwickelt hat, was es jetzt ist“, so ist wohl zu bezweifeln, daß Christenthum und Alterthum allein unsere Bildung ausmachen. Der Grund ist und bleibt für unser Volk das deutsche Wesen, das angeborene nationale physische und psychische Element. Das Alterthum und das Christenthum wirkten auch auf die übrigen Culturvölker ein und riefen doch andere Standpunkte der Bildung und Gesittung hervor. Das Christenthum hat sich „noch lange nicht in seiner vollen Wahrheit verwirklicht“, noch lange nicht hat man „den geistigen Inhalt des Alterthums als die Weisheit einer großen umfangreichen Erfahrung zu der seinigen gemacht.“ Hierin liegen darum die Hebel zu weiterem Fortschritte (S. 7). Ein drittes Förderungsmittel des Fortschrittes ist neben diesen Beiden die Naturwissenschaft, deren Leistungen in unserer Zeit eine so bedeutende Höhe erreicht haben. Auch sie ist eine „praktische Macht“, welche „troß aller bisherigen Anwendung erst im Anfang einer nicht zu berechnenden Entwickelung zu seyn scheint“ (S. 7).

Von störenden, durch Zeitströmungen herbeigeführten Anwandlungen einer finsteren Lebensanschauung geht der Hr. Verf., geleitet durch das „Vertrauen zu dem, der Alles nach Zwecken ordnet, weil er will, nicht nach physischen Ursachen, weil er muß, und überzeugt, daß auch in einem Volke das rechte Ziel

die Ursache der Bewegung werden kann" (S. 9.), zu jenem „trefflichen Hellenen" über, der ihm „immer ein treuer Begleiter und ein treuer Führer" war.

Eine einzelne Frage soll beantwortet werden, die sich auf Aristoteles bezieht. Sie betrifft die „exoterischen Reden." Es handelt sich darum, ob diese „wirkliche Gespräche gebildeter Griechen oder erdichtete, von Aristoteles in besondern Schriften dargestellte" waren (S. 9). Die Frage scheint „an sich keine große Wichtigkeit zu haben", sie scheint „kaum von Bedeutung, insofern diese Schriften verloren gegangen und uns unbekannt sind." Der Werth und die Bedeutung der Frage scheint dem Hrn. Verf. aber darin zu liegen, daß durch diese Untersuchung entschieden werden soll, „ob und wie weit auch außerhalb der Akademie, der Stoa und des Lykeions die Seele, die Kunst und das Handeln, die Weise des Regierens, das beste Leben und seine Güter, die Zeit und die Ideen Gegenstände der Unterhaltung unter den Griechen und namentlich unter den Athenern gewesen sind" (S. 9 u. 10).

Die Ansichten über sogenannte exoterische und esoterische Lehren und Schriften des Aristoteles erscheinen bekanntlich bei näherer Durchforschung der Commentatoren und nacharistotelischen Schriftsteller so widersprechend, daß dieser Unterschied füglich hinwegfallen muß, zumal da ein näheres Eingehen auf Inhalt und Form der Aristotelischen Werke nirgends auch nur eine solche Spur wirklich begründet.

Dagegen werden bei Aristoteles selbst öfter die λόγοι ἐξωτερικοί erwähnt. Diese werden in vorliegender Schrift hinsichtlich ihrer Bedeutung zum Gegenstande der Untersuchung gemacht. Mit Recht wird hiebei der Grundsatz aufgestellt (S. 12), daß sich das Verständniß derselben, wie auch anderer Ansichten des Aristoteles, besser aus dessen eigenen Schriften als aus den spätern Auslegern und Kritikern gewinnen läßt. Daher wird die Untersuchung mit Aristoteles selbst begonnen. Es werden zuerst 8 Stellen aus dem Aristotelischen Schriften im griechischen Texte angeführt, in welchen der λόγοι ἐξωτερικοί Erwähnung

geschieht. Diese Stellen sind 1) Nikom. Ethik I, 13; 2) Nik. Ethik 6, 4; 3) Politik 3, 6; 4) Politik 7, 1; 5) Eudemische Ethik 2, 1; 6) Physik 4, 10; 7) Metaphysik 13, 1; 8) Eudemische Ethik 1, 8.

Der Hr. Verf. will nun aus diesen Stellen nachweisen, daß diese λογοί nicht Schriften des Aristoteles sind, sondern Reden, an denen Nichtphilosophen theilnahmen im Gegensatze zu solchen λόγοι, die in Schriften niedergelegt sind, „äußerliche Unterredungen, in der gewöhnlichen Unterhaltung der Gebildeten außerhalb der Schule vorgebracht" (S. 15 u. 16). Der Hr. Verf. macht darauf aufmerksam, daß zu ἐξωτερικός überall in den angeführten Stellen λόγος kommt, daß nirgends statt λέγοις συγγράμμασι oder διάλογοις gebraucht, daß in allen Stellen das Verbum im Präsens oder als Perfectum mit Präsensbedeutung genommen wird, καὶ meist so viel als auch bezeichnet, daß man dann den Beisatz „öfter" oder für den „gegenwärtigen Zweck genügend" findet, daß irgend eine beigefügte Bemerkung ihre Brauchbarkeit andeutet. Er beruft sich auf Zell zur Nikom. Ethik 3, 6, Madvig zu Cic. de fin. Exc. VII und Torstrick zu Aristoteles de anima S. 1, 23, und bekämpft die von Bernays in seinen Dialogen des Aristoteles 1863 ausgesprochenen Ansichten (S. 16—18).

Der Hr. Verf. geht sodann genauer in jede einzelne Stelle ein und zeigt ihren Zusammenhang mit der Philosophie des Aristoteles, auch sucht er zu zeigen, daß solche nicht über die Stufe der allgemein Gebildeten jener Zeit hinausgingen, also füglich in den Gesprächen derselben vorkommen konnten, daß nach dem Zusammenhange hier nicht von Schriften des Aristoteles, sondern von äußern Reden, dem mündlichen Worte der Gebildeten gesprochen werde (S. 18—54). Die Nachrichten Cicero's von den eroterischen Schriften des Aristoteles werden unter Berufung auf Madvig als unglaubwürdig dargestellt (S. 55—62). Daran wird die Berufung auf den Paraphrasten der Nikomaschischen Ethik (I, 13), für den man den Rhodier Andronikus hält, und auf Eustrat zu Nik. Eth. 6, 4,

dessen Meinung als „die allein richtige“ bezeichnet wird, angeknüpft (S. 63 u. 64).

Ganz richtig ist die Ansicht des Verfassers, wenn er die exoterischen Schriften des Aristoteles und den Unterschied zwischen eso- und exoterischen Schriften und Lehren dieses Philosophen verwirft. Es sind auch mit den λόγοι ἐξωτερικοί keine besonderen, etwa in populärem, dem streng wissenschaftlichen gegenüberstehenden Style geschriebene Bücher, sondern nur äußere d. h. nicht dem Gebiete der vorliegenden Untersuchung angehörige Erörterungen verstanden, wie Zeller gewiß befriedigend nachgewiesen und an einem Beispiele Phys. IV, 10 schlagend gezeigt hat. Es werden andere Stellen oder Auseinandersetzungen seiner Schriften, aber keine besondere Art von Schriften darunter verstanden. Von Zeller sind auch theilweise die muthmaßlichen Stellen aus den uns bekannten Schriften des Aristoteles angeführt, welche Aristoteles mit den „äußerlichen Reden“ meinte, wie z. B. bei Anführung von Methaph. XIII, 1, Polit. VII, 1. Bei einzelnen Stellen, aber gewiß nicht bei allen, kann man wohl mit Zeller annehmen, daß Aristoteles, wie Nik. Eth. III, 6, nicht Stellen seiner Schriften, sondern Ansichten und Begriffsbezeichnungen außerhalb des Kreises der Wissenschaft oder (Nik. Eth. I, 13) allgemein geltende Lehren oder Meinungen, die von Plato her auch außerhalb des Lykeums unter den Gebildeten herrschten, im Auge hatte. Mit dem ἐξωτερικός bezeichnet Aristoteles auch sonst das, was nicht zur vorliegenden Erörterung gehört, wie Polit. I, 5. Niemals wird aber in allen diesen Stellen das Gespräch oder die Unterredung der Gebildeten außerhalb des Kreises aller philosophischen Schulen vorgestellt. Eustrat, welcher als der einzige eine mit dem Hrn. Verf. übereinstimmende Ansicht über die von Aristoteles erwähnten „äußerlichen Reden“ hat, ist einer der unzuverlässigsten Zeugen. Zu Nik. Eth. 6, 4 sagt Eustrat: „Exoterische Reden nennt er (Aristoteles), was außerhalb der wissenschaftlichen Lehre die Menge (τὰ πλήθη) spricht.“

Wenn es also auch gewiß richtig ist, was S. 9 angedeu-

tet wird, daß unter den gebildeten Griechen auch außerhalb der Akademie, des Lykeions und der Stoa von den Gegenständen, welche in den acht die λόγοι ἐξωτερικοί erwähnenden Aristotelischen Stellen vorkommen, wie vom vernünftigen und unvernünftigen Theile der Seele, von der Kunst und dem Handeln, von der Regierungsart, dem besten Leben und seinen Gütern, von der Zeit und den durch Plato und die Platoniker und durch Aristoteles' Bekämpfung derselben so gangbar gewordenen Ideen, die Rede war, daß solche Gegenstände selbst häufig Gegenstände des gemeinen Gespräches gebildeter Klassen werden konnten, so kann man deshalb doch nicht derjenigen Ansicht beistimmen, welche als Belegstellen für diese gebildete Gesprächsweise die acht aristotelischen Stellen anführt.

Ganz einverstanden ist Referent mit dem, was der gelehrte Hr. Verf. über Aristoteles' praktische Philosophie (S. 10 u. 11) am Schlusse seiner Widmung an Trendelenburg sagt. Er schließt die treffende Kennzeichnung der Ethik und Politik des griechischen Philosophen mit den treffenden Worten: „Das ist der wenig erkannte Kern seiner Ethik und Politik und seines besten Staates, daß derselbe sich selber schafft, indem er den Unterschied und den Widerspruch zwischen dem guten Staatsbürger und dem guten Mann aufhebt — durch Erziehung und Unterricht. Der Cultusminister in unseren Staaten, wenn er neben der Einsicht auch Muth hat, ist der mächtigste Mann der Zukunft und der glücklichste wie der verantwortlichste Vermittler jener göttlichen Gabe."

K. A. v. Reichlin-Meldegg.

Das Jenseits. Ein wissenschaftlicher Versuch zur Lösung der Unsterblichkeitsfrage von Karl Wilmarshof. Zweite Abtheilung: Der kosmologische Beweis. Leipzig, A. F. Amelangs Verlag (Fr. Volckmar) 1864.

Es verhält sich mit den Beweisen für die Fortdauer der Seele mit Fortdauer des persönlichen Bewußtseyns nach dem

Tode gerade so, wie es sich mit den Beweisen für die Existenz eines persönlichen Gottes verhält. Eigentliche Demonstrationen sind für solche Gegenstände nicht möglich. Die Beweise sind mehr oder weniger haltbare Begründung des Glaubens an die Realität der genannten Ideen. Es handelt sich dabei hauptsächlich darum, die Vernünftigkeit des Glaubens darzuthun, zu zeigen, daß er weder den Denk- noch den Naturgesetzen widerspricht, daß er einen rationellen Ursprung und ein rationelles Ziel hat. Hier tritt die Wissenschaft, wenn sie auch nicht demonstriren kann, dem Glauben gegenüber in ihre Rechte. Es entsteht die wissenschaftliche Begründung des Glaubens und eine solche wird hier geboten. Es ist indeß in der Unsterblichkeitsfrage das Was wohl vom Wie zu unterscheiden. Die Wissenschaft kann den Glauben an die Fortdauer der Seele nach dem Tode mit persönlichem Bewußtseyn begründen, die Frage kann ein Gegenstand der Wissenschaft werden. In diesem Falle ist aber nur die Fortdauer, die Thatsache, das Was, der Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung, nicht das Wie, die Beschaffenheit dieser Fortdauer, das Jenseits selbst. Nach der Aufschrift des Buches sollten wir mehr Untersuchungen über das Wie bei einmal festgestellter Annahme des Was, als die Lösung des Was selbst erwarten. Der bei der Aufschrift gebrauchte Beisatz zeigt indeß, daß es sich auch in dieser Schrift mehr um das Was als das Wie, also um jenen Gegenstand handelt, der im Alterthum, Mittelalter und der Neuzeit in allen bedeutenden philosophischen Systemen von jeher wissenschaftlich untersucht, vertheidigt, begründet, widerlegt oder bekämpft wurde.

Der Hr. Verf. giebt nicht nur seine eigene Ansicht, sondern die begründenden oder bekämpfenden Lehren anderer bedeutender Philosophen, Theologen und Naturforscher wieder, und da er selbst die persönliche Unsterblichkeit zu begründen versucht, auch die Widerlegung der Gegner.

Das ganze Werk zerfällt in drei Abtheilungen oder Abschnitte. Der erste Abschnitt enthält den ontologischen, der zweite den kosmologischen, der dritte

den theologischen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele. Als die eigentlichen Körper, stetig zusammenhängende Raumerfüllungen werden die Atome betrachtet. Der gewöhnlich sogenannte Körper ist ein Aggregat von Atomen. Die Atome sind sinnlich nicht wahrnehmbar. Es wird angenommen, daß die Atome von „gleicher Gestalt und Größe" seyen und die Verschiedenheit der Aggregatkörper „von der verschiedenen Zahl, Entfernung und Stellung" derselben abgeleitet. Es ist dies eine willkürliche Annahme des Verfassers, da man die Verschiedenheit der Aggregatkörper auch aus der Verschiedenheit der Größe und Gestalt der Atome ableiten kann. Weil die Atome unsichtbar sind, läßt sich hierüber nichts, als eine willkürliche Annahme, aufstellen. Auch die Seele ist ein „Atom." Sie ist also „ausgedehnt." Die „Ausgedehntheit der Seele bedingt, daß sie irgend welche Gestalt habe." Aus „der Einheit des Bewußtseyns folgt die Stetigkeit des Zusammenhanges im Ausgedehntseyn." Die Seele ist ein „psychisches Atom." Es müßte demnach, was hier nicht erörtert ist, nicht nur von einer Verschiedenheit der „Zahl, Entfernung und Stellung", sondern „von der Verschiedenheit des Stoffes" der Atome die Rede seyn. Auch die Verschiedenheit in Gestalt und Größe wird den Unterschied des Seelischen und blos Körperlichen nicht erklären können. Der Hr. Verf. nimmt an, daß die Gestalt und Größe der Atome gleich seyen, das Seelenatom muß also dieselbe Gestalt, dieselbe Größe, wie das Atom der Körper haben. Zahl, Größe und Entfernung gleich gestalteter und gleich großer Atome werden den Unterschied des psychischen und eigentlich körperlichen Atoms nicht begründen, so lange nicht ein nicht nachgewiesener Unterschied des Stoffes dazu tritt. Wenn dieses auch im ontologischen Theile angedeutet wurde, so mußte es an dieser Stelle des Zusammenhanges und Verständnisses wegen wiederholt werden. Die Seele hat ein „nach Außen vermittelndes Organ." Während die Physiologie das Hirn und die Nerven als ein solches Organ bezeichnet oder den in jenen thätigen Nervenäther, sucht der Hr. Verf. durch Gründe, welche für die Naturwissenschaft nicht halt-

bar erscheinen können, ein vermittelndes Organ, welches er „psychoidische Potenz oder seelenverbundene Kraft oder Theilmacht“ nennt. Er nennt dieses Organ auch „psychoidisches Atom.“ Bei der Einwirkung nach Außen ist dieses die „wirksame Ursache.“ Dieses „Wirksame“ ist „nichts für sich Seyendes“, sondern „ein Theil der allgemeinen Weltmacht“, der „sogenannten Materie.“ Es ist „wie ein im leiblichen Organismus eingeschlossener, nach besondern Gesetzen wirksamer und auf das Seelenleben berechneter, in sich stetig zusammenhängender Naturkörper zu betrachten“ (S 10). Allein die Kraft auf die Außenwelt zu wirken, die Fähigkeit der Wirksamkeit muß in der Seele selbst liegen, sonst könnte sie nicht wirken. Wir brauchen diese Kraft nicht von der Seele zu trennen und zu einem Naturkörper zu machen. Die Seele ist nicht der absolute, sondern nur der relative Gegensatz des Körpers, die Materien selbst sind nicht nur an sich, sondern im organischen und speciell im menschlichen Körper verschieden und leiten auf verschiedenen Stufen organischer Ausbildung immer nach dem körperlichen und seelischen Centrum des Innern. Wozu bedarf es noch eines andern Seelenorganes, als des Gehirnes, welches thatsächlich nach allen physiologischen Forschungen, auch der Nichtmaterialisten Seelenorgan ist. Die Art und Weise kennen wir nicht, sie ist uns aber durch das so genannte „psychoidische Atom“ des Hrn. Verf. noch unerklärbarer. Es soll „wirksam“ seyn und „doch nichts für sich seyendes“, es soll ein „Theil der Weltmacht oder Materie“ seyn, ein „im leiblichen Organismus eingeschlossener Naturkörper.“ Wozu ein unbekannter Naturkörper, ein unbekanntes Atom, da die Nerven und ihre Concentration, das Gehirn, solche bekannte wirksame Naturkörper sind? Wie kann dieses „psychoidische Atom“ „nichts für sich Seyendes“ und doch ein „im leiblichen Organismus eingeschlossener, nach besondern Gesetzen wirksamer und auf das Seelenleben berechneter, in sich stetig zusammenhängender Naturkörper“ seyn? Ein von einem andern Körper eingeschlossener Körper ist ein Körper für sich, wenn er auch auf das Seelenleben berechnet ist, zumal wenn er in sich stetig zusammenhängt. Die Nerven und das Hirn

sind ja in ihrer Wirksamkeit und nach ihren Gesetzen ebenfalls ganz „auf das Seelenleben berechnet." Die Kraft, die in den Nerven und im Hirne thätig ist, geht von der Seele aus und bedarf als Kraft keiner Vermittelung; denn die Wirksamkeit der Kraft liegt in der Seele. Das „psychoidische Atom" bleibt ein Unbekanntes, das weder zur Lösung der Unsterblichkeitsfrage dient, noch die Art der Nervenwirksamkeit erklärt. Das Gewohnheitsgesetz, so wie überhaupt der Grund aller Wirksamkeiten des Körpers und Geistes, ist deshalb nicht in das Seelenorgan, in ein körperliches Werkzeug, sondern in die Seele selbst zu verlegen.

Mit Unrecht bezeichnet der Hr. Verf. die Behauptung als „irrig" (S. 17), daß „die Natur unter dem Einfluß ewig sich bleibender Gesetze stehe." Er kann diese Behauptung damit nicht widerlegen, daß die „Verwandlungen" der Erde „immer größere Dimensionen" annehmen, daß sich aus den „einfacheren Formen allmählig zusammengesetztere" bilden. Ein Wechsel, eine Veränderung findet statt; aber das Beharrende, das sich gleich Bleibende im Wechsel sind eben die „unveränderlichen Naturgesetze."

Manche anziehende und lesenswerthe Ergebnisse aus den Forschungen im Gebiete der einzelnen Naturwissenschaften und aus philosophischen Werken finden sich in dem auf die Einleitung folgenden ersten Theil der Schrift.

Dieser erste Theil gibt den Grundriß der Welteinrichtung und behandelt 1) die Welt überhaupt (den Weltbegriff, die materielle Welt, die Seelen, den Standpunkt des kosmologischen Beweises), 2) die atomistische Weltgrundlage (Seele als Atom, Seelenorgan als Atom, Wechselwirkung zwischen Seele und Seelenorgan, Gesetz des Seelenorgans, Zusammenhang des Seelenorgans mit den Atomen des Organismus), 3) die Welteinrichtung im Allgemeinen (Ordnung, Bewegung), 4) die Dimensionen der Welt (die Welt im Großen, ihre Unendlichkeit, 5) die Uebereinstimmung in der Natur (Zusammenhang, Vollkommenheit, Plan der Natur), 6) Zweckthätigkeit der Natur (Plato's, Ari-

stoteles', Epikur's Meinung, der neuere Materialismus, Laplace, Drobisch), 7) die Entstehung der Weltordnung (Aristoteles, Epikur, Zeno, Leibniz, Whiston und Buffon Natursystem, Laplace, Erdbildungslehre, der allgemeine Weltbildungsproceß oder Kosmogonie, Zukunft der Erde, Differenz zwischen Theologie und Naturwissenschaft). Dieser Theil, wie schon seine Kürze (S. 1—47) zeigt, enthält die nur „skizzirten Ergebnisse der Naturwissenschaft."

Der zweite Theil giebt 1) den kosmologischen Beweis im Allgemeinen und im Besondern, 2) den Erfahrungsbeweis (Kant), 3) den Vergleichungs- oder analogischen Beweis (Mendelssohn, Sintenis, Bretschneider), 4) den Wahrheitsbeweis (Schiller, Göthe, Fechner), 5) den Beweis aus der Weltstellung der Seele oder den kosmischen Beweis (fortdauernde Verbindung der Seele mit dem Stoffe, Immanuel Fichte), 6) den astronomischen Beweis (Kant, Sintenis, Bretschneider, David Strauß, die Wesenleiter), 7) den Beweis aus dem seelenähnlichen Streben der Natur, 8) den Glückseligkeitsbeweis (das Weltübel, Leibnitz, Kant, David Strauß, das Uebel im Thierreiche, das Uebel der Ungewißheit des Fortlebens), 9) den Erziehungsbeweis, 10) den Fortbildungs- oder teleogischen Beweis (Kant, Mendelssohn, Herder, Sintenis, Schiller, Bretschneider, David Strauß, Alexander v. Humboldt, Cotta), 11) den moralischen Beweis (Mendelssohn, David Strauß), 12) den Vergeltungsbeweis (die Volksmeinung, Leibniz, Kant, Wieland, Bretschneider, Hase, David Strauß), 13) den Ausgleichungsbeweis (Sintenis).

Hiernach ist der kosmologische Beweis (S. 48—159) in 12 verschiedene Beweise, welche mehr als Begründungsversuche des Unsterblichkeitsglaubens denn als wirkliche Beweise angesehen werden können, zerlegt. Das Ergebniß des kosmologischen Beweises (S. 159—169) bildet den Schluß.

Wenn der gelehrte Hr. Verf. S. 50 bemerkt, daß wir „die Rechnung, die wir uns auf die Fortdauer des Seelenlebens machen, für eben so sicher halten müssen, als die Resultate, welche die Naturwissenschaft aus ihren Beobachtungen, Messungen und Berechnungen gewinnt“, so wird die ganz objective Betrachtung der Wissenschaft hiegegen doch ein Bedenken tragen. Es „würde“, fügt der Hr. Verf. seiner Behauptung bei, „ein Widerspruch in der Annahme liegen, daß die Natur ihren planmäßigen Entwickelungsgang im seelenlosen Gebiete während unermeßlicher Zeiträume, im seelischen hingegen nur während des Erdenlebens der Individuen verfolge.“ Allein im Seelenleben hören die „Messungen und Berechnungen“ schon in diesem Leben auf; das „Seelenleben“ ist für uns unmeßbar und unberechenbar, und die alten „pythagoreischen“ und die neueren „Herbartschen“ Zahlenanwendungen auf die Seele sind verunglückte Versuche zu nennen. Auch haben die Naturforscher nicht „den planmäßigen Entwickelungsgang im seelenlosen Gebiete“ auf unermeßliche Zeiträume „gemessen“ und „berechnet“ Nur was sich auf ewige und unveränderliche Gesetze der Natur stützt, kann als nothwendig in der Natur festgestellt werden. Im seelenlosen Gebiete soll auf unermeßliche Zeiträume ein planmäßiger Entwickelungsgang herrschen. Im Seelischen „können wir diesen Plan nur „während des Erdenlebens“ verfolgen. Kommen nicht immer, nachdem eine Seelenthätigkeit im Erdenleben aufgehört hat, neue Seelen mit neuen Thätigkeiten und geht das nicht so fort in's Unendliche, wirkt das Leben der Seelen der Vergangenheit und Gegenwart nicht auf das Leben künftiger Seelenthätigkeiten, herrscht in dieser Entwickelnng nicht ein Plan, ein Fortschrittsplan geistiger Entwickelung, und wenn man von dem Plane des meßbaren und berechenbaren Naturgebietes auf das Seelengebiet schließt, zeigt es sich in jenem wohl anders, als daß das Individuelle zur Entwickelung des Ganzen, des Allgemeinen dient? Das Individuelle in der Natur geht unter, löst sich auf. Das Messen und Berechnen kann sich nur auf Bekanntes, durch die Erfahrung Erkennbares oder aus Solchem Erschließ-

bares, nicht aber auf ein unbekanntes Feld beziehen. Gewiß ist es unbegründet, daß „der noch bis zum Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts (doch wohl auch jetzt noch an vielen Orten in der ungebildeten Masse) in Deutschland ziemlich allgemein verbreitete" Glaube an „Geistererscheinungen", wie S. 62 angedeutet wird, „auf den großen Königsberger Philosophen nicht ohne Einfluß blieb", oder ihn gar zu seinem als „ungangbar" bezeichneten „Erklärungspfad (der Geistererscheinungen) verleitete."

Der sogenannte „Wahrheitsbeweis" ist unsicher, der davon, daß „die Natur im Ganzen die Wahrheit redet und sich auch in Zukunft als zuverlässig zeigen wird" (S. 72), darauf schließen will, daß die Natur auch „hinsichtlich des Unsterblichkeitsglaubens uns nicht täuschen werde."

Die Natur sagt uns aber auch, daß das Einzelne zur Erhaltung des Allgemeinen, daß alles Endliche vergänglich, daß unsere Seele an Hirn und Nerven gebunden und von ihrer Beschaffenheit abhängig sey. Die Natur täuscht auch in einzelnen Fällen zu wohlthätigen Zwecken, wie dieses auch bei dem Unsterblichkeitsglauben seyn könnte. Auch sagt uns die Natur nur, daß aus Nichts Nichts und Etwas nicht zu Nichts wird, sie sagt uns aber auch, „daß kein Etwas in seiner gegenwärtigen Form und Existenzart verharrt.

Im kosmischen Beweise wird von der Seele alles Körperliche durch den Tod getrennt; sogar „der Nervenäther" (S. 80) soll wieder in den „allgemeinen Aether übergehen." Das Seelenorgan soll übrig bleiben in seiner Verbindung mit der Seele. Daß nach dem Tode die Verbindung des Seelenorgans mit dem „als Nervenäther wirksamen unwägbaren Stoff" „nicht aufgehoben, sondern nur die Verbindungsform verändert werde", giebt die Grundlage zum „kosmischen Beweise." Allein, wenn der Nervenäther in den „allgemeinen Aether zurückgeht", wo ist der Grund für die Verbindung des Nervenäthers mit der Seele oder desjenigen Theiles desselben, der mit dem Seelenorgan während des Lebens verbunden war? Wenn „eine

andere Verbindungsform" eintritt, ist nicht da auch der Nervenäther, der Organismus ein anderer, wo liegt die Begründung für das Gleichbleiben des Bewußtseyns, für die Fortdauer desselben nach dem Tode?

Auch der Erziehungsplan (S. 112) der Natur kann nicht als Beweis gelten, da ja die Natur den Einzelnen zum Zwecke des Ganzen erzieht und die Plane hinsichtlich des Einzelnen in seiner Stellung zum Ganzen ihre Deutung erhalten. Unmöglich aber kann die Ansicht des Verfassers auf Haltbarkeit Anspruch machen, daß „die Menschen- und Thierseelen ursprünglich gleich seyen, und daß sich ein empfindendes Wesen, welches die Thierseele einverständlich ist, ohne Vernunft (Wahrnehmung des Widerspruchs) und ohne Willen (Vermögen freier Entschließung) gar nicht denken lasse." Der „Unsterblichkeitsbeweis durch Fortbildung" soll sich darum, indem von dieser unhaltbaren Behauptung ausgegangen wird, „nicht mehr auf die Menschenseelen allein, sondern auch auf die Thierseelen erstrekken" (S. 226). Es wird dabei geltend gemacht, daß „einzelne Thiere in Folge von Nachahmung, Unterricht und Uebung bedeutend vor anderen derselben Gattung vorschreiten", und es wird beigefügt, daß „kein Grund vorhanden, warum Thierseelen, wenn in Menschenkörper versetzt, nicht ebenfalls sich durch Fleiß und wechselseitigen erziehenden Einfluß fortbilden sollten" (sic. S. 127). Die unrichtigen Folgerungen stützen sich auf den unrichtigen Ausgangspunkt von der „ursprünglichen Gleichheit der Menschen- und Thierseelen." Die Quellen zur Erkenntniß der Seele sind unser Selbstbewußtseyn und das Beobachten Anderer, welche Selbstbewußtseyn haben. Die Seelen als Gründe des Lebens kann man nur durch die Beobachtung der Erscheinungen oder Entwickelungen ihres Lebens erkennen. Von den Wirkungen muß man auf die Ursachen schließen. Sind die Wirkungen oder Erscheinungen der Thier- und Menschenseelen wesentlich verschieden, so können auch diese selbst als die Ursachen derselben nicht anders als ursprünglich verschieden seyn. Hier entscheidet keine Einbildung der Phantasie, sondern die Erfahrungs-

wissenschaft selbst. Wenn wir auch bei den Thieren, zumal den höher gebildeten, besonders den Säugethieren und Vögeln, Analogieen zum Seelenleben des Menschen finden; so sind doch die Unterschiede so wesentlich, daß selbst große Denker, wie Cartesius, die Thiere zu Maschinen gemacht und ihnen die Seele abgesprochen haben. Die Thierseelenlehre hat seit Scheitlin (1840) vielseitige und bedeutende Fortschritte gemacht, und es wird wohl jetzt kaum mehr einem philosophischen Denker einfallen, die Realität der Thierseelen zu bestreiten. Hat aber auch die Thierseele auf den höheren Stufen der Entwickelung der Thiergattung ein Analogon von Verstand, ein Vorstellungsvermögen durch die fünf Sinne, Gedächtniß, Erinnerungs- und Einbildungskraft, Gefühls- und Begehrungsvermögen, so fehlt ihr doch das, was wir im Unterschiede vom Verstande Vernunft nennen, gänzlich. Refer. meint die Vernunft, deren wesentlicher Charakter die Freiheit oder innere Selbstbestimmungsfähigkeit, deren Producte die Ideen sind, die unter sinnlichen Bildern aufgefaßt als Ideale erscheinen. Die Vernunft durchdringt alle Richtungen der Seelenthätigkeit, sie ist der generische Typus des Menschengeschlechtes. Das menschliche Erkenntniß-, Gefühls- und Begehrungsvermögen ist ein vernünftiges. Die Sprache, welche der Mensch sich erfindet, und die selbst in einelnen Worten durch Nachahmung gelernt nie dem Thiere zur Bezeichnung von Begriffen dient, fehlt den Thieren, die ihre Empfindungen nur in Lauten oder Tönen äußern, gänzlich. Nicht minder mangeln dem Thiere alle diejenigen Richtungen der Seelenthätigkeit, welche als vernünftige Erscheinungen zu bezeichnen sind, wie der sittliche Wille, die ideale Phantasie, das ästhetische, religiöse, sittliche, moralische Gefühlsvermögen, der wissenschaftliche Erkenntnißtrieb. Darum mangeln ihm auch die sämmtlichen Producte der Vernunftthätigkeit, Staat, Religion, Kirche, Wissenschaft, Kunst, Tugend. Was aus der Freiheit hervorgeht, fehlt ihm und darum existirt für das Thier keine Verantwortlichkeit.

Da diese Erscheinungen wesentlich verschieden sind, und da, obwohl nach der Erforschung der Natur die Thiere älter als die

Menschen sind, also schon vor dem Menschengeschlechte waren, doch immer diese wesentliche Verschiedenheit der seelischen Erscheinungen blieb, so ist mit Gewißheit die ursprüngliche Verschiedenheit der Ursachen dieser Wirkungen oder der Thier- und Menschenseelen anzunehmen. Wahrnehmung eines Widerspruchs macht nicht das Wesen der Vernunft aus, und die „freie Entschließung" ist beim Thiere erst noch zu erweisen. Das Fortschreiten einzelner Thiere geht nie in irgend einen menschlichen Typus über. Durch Nachahmung und Unterricht kann das einzelne Thier zu Leistungen, welche der Gattung nicht zukommen, gebracht werden; aber das Thier scheint nur intelligenter; denn die gelernten Kunststücke geben ihm keine Intelligenz, die es für sich selbst in irgend einer Weise verwerthen könnte. Sobald der Zwang aufhört, fällt das Thier von selbst in den früheren Zustand zurück. Die „Versetzung der Thierseele in den Menschenkörper" ist undenkbar, weil die Organisationskraft der Seele den Menschenkörper, der wohl von den ihn ausmachenden Stoffen zu unterscheiden ist, selbst bildet. Was sollte zudem die Thierseele mit Werkzeugen und einer Organisation anfangen, die nicht von ihr kommen und nicht für sie passen?

S. 158 wird wiederholt, daß „die Thiere Selbstzwecke, freie, fortbildungsfähige Wesen und mit den Menschenseelen gleich berechtigt sind." Der Hr. Verf. verlangt daher in seinem so genannten „Ausgleichungsbeweise" auch eine „jenseitige Ausgleichung" für die Thierseele. Er findet ein Mißverhältniß nicht nur darin, daß „das Leben eines großen Theils der Thiere ein sehr kurzes" und „denen, welche anderen zur Nahrung dienen, frühzeitiger entzogen wird", sondern auch darin, daß „die Lage des Thierreichs im Allgemeinen eine weit minder beglückte als die menschliche ist." Sollte man doch nach einer so baroken Theorie vom Jenseits der Thierseelen fast auf den Gedanken kommen können, daß „Menschen- und Thierseelen ihre Zustände im nächstkünftigen Leben vertauschen", weil dieses die Ausgleichung des diesseitigen Mißverhältnisses erfordert? Dies will übrigens der Hr. Verf. „nicht aussprechen", er „verlangt nur im Allge-

meinen „eine ausgleichende Lebensfortsetzung“ für die Thierseelen.

Wenn die Thierseelen und die Menschenseelen „ursprünglich gleich wären“, dann allerdings müßten die Thiere Vernunft und Freiheit haben und mit dem Menschenseelen gleich berechtigt seyn. Wir haben aber die Unrichtigkeit des Ausgangspunktes bewiesen, darum sind auch die Folgerungen unhaltbar. Wären die Thiere mit den Menschen „gleich berechtigt“, so wäre jedes Thierschlachten ein Mord und der Mensch dafür verantwortlich. Dann müßte im Jenseits auch dieses ausgeglichen werden. Wenn, um das zur Ausgleichung nothwendige Mißverhältniß zu begründen, das „sehr kurze Leben eines großen Theils der Thiere“ angeführt wird, so darf man nicht übersehen, daß auch ein großer Theil der Menschen die natürliche höchste Stufe des Lebensalters nicht erreicht, sondern in den ersten Tagen, Monaten oder Jahren nach der Geburt stirbt und daß viele Thiere ein weit höheres Alter als der Mensch erreichen, daß überhaupt, wenn die Seelen unsterblich sind, von einer Ausgleichung des Lebens im Diesseits hinsichtlich der Lebensdauer keine Rede seyn kann. Der ganzen Schrift Anlage und Durchführung sind mehr für einen größern gebildeten Leserkreis, als für ein streng wissenschaftliches Publikum berechnet. Während der erste (ontologische) Theil das Wesen der Seele behandelt, der zweite (kosmologische) Theil ihre Unsterblichkeit aus der Natur oder Welt zu beweisen versucht, will der dritte (theologische) Theil, welcher in Aussicht gestellt ist, durch die letzte Grundlage der Natur (Gott) den Schlußstein zur Unsterblichkeitsbegründung legen.

K. A. v. Reichlin-Meldegg.

Ideen zu einer philosophischen Wissenschaft des Geistes und der Natur von H. K. H. Delff. Husum, Verlag von C. F. Delff, 1865. 359 S. gr. 8.

Der Hr. Verfasser nennt sein Buch ein „Ergebniß längeren Studien- und Lebensganges.“ Er will in dem vorliegen-

den Bande „die Einsicht vorbauen", daß es „um zur Wahrheit zu gelangen, einer Umkehr der Wissenschaft nicht im Sinne der Hierarchie oder des Pietismus, sondern im Sinne des Geistes und der Vernunft" bedarf.

Zur Verwirklichung der hier angedeuteten Aufgabe des Hrn. Verf. gehören aber zwei unerläßliche Erfordernisse, 1) der Nachweis der Verkehrtheit der bisherigen Wissenschaft, 2) die Andeutung der Mittel, welche zu einer Umkehr der Wissenschaft führen. Endlich kann man wohl auch noch verlangen, daß uns, wenn die bisherige Wissenschaft verkehrt ist, der Inhalt der neuen Wissenschaft, welche an ihre Stelle treten soll, zum Mindesten in einigen Grundzügen mitgetheilt werde.

Der Hr. Verf. versucht seine Aufgabe in acht Abschnitten zu lösen, welche folgende Aufschriften haben: 1) Was ist Wahrheit? 2) das Christenthum und die Wahrheit, 3) das Christenthum und die Wissenschaft, 4) die Wissenschaft, 5) die Philosophie, 6) die Naturwissenschaft, 7) die Magie oder die Dynamik der Natur, 8) die Theologie.

Die Frage nach der Wahrheit wird einfach dahin beantwortet: „Gott, das Absolute ist die Wahrheit." Die „Vernunft ist die Wahrheit und Gott ist die Vernunft, der Geist." Das „Vernünftige ist das Wahre und das Wahre ist das Vernünftige, das Göttliche" (S. 21). Gott aber ist ihm die „absolute Persönlichkeit", das „Sittliche" (S. 24—26). Es wäre hier vor Allem klar zu machen gewesen, was unter absoluter Persönlichkeit zu verstehen ist; denn ein „absolutes Leben" ist noch keine Person. Da mit dem Begriffe der Persönlichkeit der des individuellen, von einem Object verschiedenen Geistes, des von dem Nichtich verschiedenen Ichs verbunden ist, so wird die absolute Persönlichkeit auch dadurch immer noch nicht verständlich, daß man die Persönlichkeit von der Individualität scheidet. Denn die Persönlichkeit kann nur als Individualität gefaßt werden, wenn sie auch von dieser dadurch verschieden ist, daß sie als

eine besondere Art derselben, als denkende, selbstbewußte, freie Individualität betrachtet wird.

Wenn man nun in der letztern Begriffsbestimmung nur die Persönlichkeit und nicht die absolute Persönlichkeit erkennt, so müßte eben vor Allem nachgewiesen werden, wie der Begriff des Unbeschränkten, Unbedingten, Unendlichen, welcher der des Absoluten ist, mit der Person oder der denkenden, selbstbewußten, freien Individualität vereinigt werden kann. Geschieht dieses dadurch, daß man die absolute Persönlichkeit das in allen Personen Persönliche, das Allpersönliche nennt, so müßte man nachweisen, daß eine solche Behauptung ohne Pantheismus möglich ist, weil der Hr. Verf. mit Entschiedenheit den letzteren perhorrescirt. Wenn das Absolute das „Sittliche" genannt wird, so ist es damit noch immer nicht erschöpfend bezeichnet; denn das Sittliche an sich ist ein Abstractum oder Ideal, und das Göttliche muß einen concreten Boden haben, wenn es persönlich seyn soll. Der erste Abschnitt hat die Worte des Pilatus: Was ist Wahrheit als Motto, welches aber mit dem Texte des Abschnittes in keinem Einklange steht, da Pilatus diese Frage in einem ganz andern Sinne, als der Hr. Verf. aufwirft.

Wenn der Hr. Verf. im zweiten Abschnitte im Christenthume die Wahrheit findet, so ist nicht zu übersehen, daß es sich hier jedenfalls nur um den Kern religiös-sittlicher Wahrheit und theologischer Erkenntniß, in keinem Falle aber um das Gebiet der übrigen Wissenschaften handeln kann. Das orientalische Wissen wird zu hoch, das klassische, besonders griechische Wissen zu niedrig gestellt. Das Grundprincip ist bei den Griechen nicht allein in der „sinnlichen Form", wie der Hr. Verf. will, zu setzen. Man kann eben so wenig, wie das S. 29 geschieht, bei den Griechen nur eine „ahnungsvolle Dämmerung des rein Geistigen" annehmen, als man mit dem Hrn. Verf. behaupten kann, daß außer Pythagoras, Sokrates und Plato „die andern Philosophen nicht in Betracht kommen." Von einer Philosophie des Pythagoras wissen wir eigentlich nichts. Aristoteles erwähnt dieselbe immer als die Lehre der Pytha-

goreer. Von Pythagoras ist nur bekannt, daß er den pytagoreischen Bund, welcher politische und moralisch-religiöse Zwecke hatte, stiftete und daß er die Seelenwanderung lehrte. Gewiß haben wir in der vorsokratischen Periode bedeutendere Denker als Pythagoras. Refer. nennt die Eleaten Parmenides und Zeno, Heraklit, die Atomisten und Anaxagoras, und wenn man vom Geistigen in der Philosophie spricht, so hatte Anaxagoras jedenfalls mehr desselben als Pythagoras, da die Pythagoreer das Wesen der Dinge in der Zahl fanden, nicht aber in einem ordnenden Weltgeiste. Es ist eine längst zur Genüge widerlegte Behauptung, daß die Philosophie des Pythagoras und Plato unter dem Einflusse der „orientalischen Traditionen" entstanden sey. Man wird es darum als eine unhaltbare Ansicht bezeichnen müssen, daß die alten Hebräer in „Bezug auf ihren Gehalt an Realität" „dem kalten Formalismus der Griechen" (sic), dem „abstracten und mechanischen Rechts- und Staatsgeist der Römer" (Sollen wir vielleicht wieder den theokratischen erhalten?) und „der wilden, gewaltthätigen Freiheit der Germanen" (War das Volk Gottes etwa weniger gewaltthätig?) vorzuziehen sind (S. 29). Auch läßt sich vom Alterthum gewiß nicht sagen, daß es der „reinen und entschiedenen Vorstellung vom Geist nicht fähig war" (S. 30). Refer. erinnert an Anaxagoras, Sokrates, Plato, Aristoteles. Der letztere hat sogar die Lehre von Gott als einem persönlichen vollkommenen Geiste aufgestellt. Es wir S. 36 getadelt, daß man in Beziehung auf die „Quellen der heiligen Geschichte dieselbe schonungslose Kritik in Ausübung bringt, wie man sie auf diejenigen der Profangeschichte anwendet." Er nennt diese Kritik „ein Phantom." Sie geht nämlich vom „Subjecte" aus und „nicht von der Sache." - Das Subject soll sich zuerst in die Sache hineinleben und dann kritisiren. Man muß also zuerst an die Wahrheit dieser Quellen glauben und dann kritisiren? Der Hr. Verf. geht auch wirklich vom Glauben aus. Ist dieses aber eine vorurtheilslose Kritik, wenn man schon glaubt, ehe man unter-

sucht? Wenn man es so mit den Profanschriftstellern halten würde, was käme da bei der Prüfung heraus?

S. 50 wird die Kirche geradezu die „große Anstalt der Lüge und Heuchelei" genannt. Er tadelt nämlich die kirchliche Aeußerlichkeit und Ordnung, in die jeder „hineingeboren" wird, und behauptet, daß die protestantische Kirche oder die der „sogenannten Reformatoren" denselben Standpunkt habe; man sey nur aus einer Einseitigkeit in die andere „übergegangen" (S. 51). „Beide Confessionen hatten das gemein, daß sie die persönliche Lebendigkeit des Guten und Wahren zurück und gar bei Seite stellten." Die Kirche ist, wie es S. 51 heißt, „nur das Product der Unsittlichkeit (!!); zu Recht und Wahrheit ist das Bestehn der Kirche als eigenes Institut, Staat in und neben dem Staate, nicht denkbar." Ein „kirchlicher Mensch ist eine jämmerliche Creatur" (sic), „eine Creatur ohne Natur und Wahrheit." Die Person soll die sittlichen Principien des Christenthums in sich aufnehmen, aber keine Kirche bilden, — ist die von dem Hrn. Verf. ausgesprochene Forderung. Die Kirche war aber, wie der Hr. Verf. selbst zugesteht, gleich im Anfange „ein Verein zu der höchsten, der göttlichen Sittlichkeit, ein Tugendbund im höchsten, reinsten Begriff." Er findet es „natürlich", daß ein solcher Verein „seine Statuten" haben mußte. Er bemerkt selbst, daß sich die Mitglieder an einander anschlossen, um sich, da sie noch die kleine Zahl einer Gemeinde bildeten, „gegen die Menge zu conserviren, zu stärken, zu concentriren und so wieder in reiner, concentrirter Wirkung auf sie einzuwirken." „Dieser Geist und diese Tendenzen sollten sich über die ganze Welt und Menschheit verbreiten." Mit dieser „Universalität" „hörte der Verein natürlich auf." Wenn „die ganze Menschheit oder ihre Mehrheit christlich ist", so würde „es der Staat auch seyn und bedarf also der Kirche nicht." Ist aber die Kirche ein Staat? Sie ist auch jetzt noch ein religiös sittlicher Verein, wenn auch das Streben einer Partei sie zum Staat im Staate machen und ihr politische Zwecke unter dem Aushängeschilde religiös-sittlicher unterschieben will. Ist ein Ver-

ein, der durch den freien Willen seiner Mitglieder gebildet wird, abgesehen von den Staatszwecken, der sich den Zweck der Gottes-Erkenntniß und Verehrung und der auf diese begründeten sittlichen Vervollkommnung setzt, ein „Staat in und neben dem Staate?“ Kann man einen solchen Verein, selbst wenn seine religiösen Ansichten irrig wären, ein „Product der Unsittlichkeit“ nennen oder zu einer „großen Anstalt der Heuchelei und Lüge“ machen? Kann man des Mißbrauches wegen den Gebrauch des Guten verwerfen? Hat man damit das große, ewig bleibende Verdienst der Reformatoren, die keine „so genannten“ sind, festgestellt, daß man sie von „einer Einseitigkeit“ in die andere übergehen läßt? Ist etwa das den „beiden christlichen Confessionen“ wirklich eigen, daß sie „alles Wesentliche negiren“ und „das Unwesentliche, Aeußerliche in isolirter, einseitiger Verbildung hervorheben?“ Ist nicht vielmehr ein solches Urtheil ein „einseitiges?“ Hat sich denn der Geist und die Tendenz des Urchristenthums über die ganze Menschheit oder nur ihre Mehrheit verbreitet, sind nicht vielmehr dieser Geist und diese Tendenz, zumal in vernünftiger, vorurtheilsloser Auffassung, in einer kleinen Minderheit, bedarf es darum nicht immer noch, um den christlichen Geist und die christliche Tendenz zu erhalten und zu erweitern, eines religiös sittlichen Vereines oder Institutes, der Kirche?

Wenn im dritten Abschnitte der „Glaube“ zur Voraussetzung“ der Wissenschaft gemacht, und daran die Behauptung geknüpft wird, daß „der Glaube Empfindung“ ist, so kann die Empfindung entweder die Ursache oder die Wirkung des Glaubens seyn, nie aber der Glaube selbst; denn der Glaube ist kein Fühlen und kein Empfinden, wenn er auch daraus hervorgeht, sondern, wie schon Kant sagte, ein Fürwahrhalten aus subjectiv gültigen Gründen. S. 65 wird „Voraussetzungslosigkeit“ und „Vorurtheilslosigkeit“ von der Wissenschaft verlangt; diese sind aber mit dem Glauben unvereinbar. Der Glaube wird aufgegeben, wenn man weiß. Der subjective Grund ist objectiv geworden. Es ist nicht mehr für mich, sondern an sich wahr.

Nicht „die gänzliche Selbst- und Weltverleugnung", welche zum Glauben kommt, sondern der Zweifel, der zur Prüfung des Geglaubten führt, ist der Ausgangspunkt für die wissenschaftliche Erkenntniß.

Im vierten Abschnitt (die Wissenschaft) kommen über die Wissenschaft unserer Zeit Behauptungen vor, wie S. 67: „Leider sind die Wissenschaften unseres Jahrhunderts nur ein abgeschmacktes Salz (sic), das zu nichts taugt (!!), untüchtig ist und schon deshalb verdient, daß man es hinauswerfe und lasse es die Leute zertreten." Will der Hr. Verf. durch dieses „Zertreten der Leute" vielleicht die Wahrheit finden? Der große Haufe zertritt in der Regel lieber als daß er sich zu einer erfolgreichen Arbeit anstrengt, wie die Wissenschaft. Er schreibt den „Wissenschaften unseres gegenwärtigen Zeitalters" zum großen Theil „die traurige Unsittlichkeit und Materialität der Gegenwart" zu. Refer. findet diese Erscheinungen da, wo sie zu Tage kommen (jede Zeit hat ihre Licht- und Kehrseite), nicht in der Wissenschaft, sondern in dem Mangel an ernstem Sinne für die großen Leistungen derselben, in der Oberflächlichkeit und Genußsucht. Gewiß wird man der Wissenschaft unseres Jahrhunderts nicht mit dem Hrn. Verf. „Mangel an Geist und Leben" (S. 69) vorwerfen können. Ist das etwa wirklich ein Bild oder nicht vielmehr ein unwahres Zerrbild der heutigen Wissenschaft, wenn ihr „Armuth und Leerheit der Begriffe, Seichtigkeit und Mattigkeit der Auffassungen, Geistlosigkeit und Kraftlosigkeit der Anschauungen, allgemeine Ohnmacht, Gebrochenheit, Verzerrung mit wohlklingenden Phrasen" (sic) zum Vorwurfe gemacht werden? Die höchsten und für die Menschheit bedeutendsten Forschungen der Naturwissenschaft in unserer Zeit, welche kein philosophischer Denker ignoriren darf, werden damit abgethan, daß sie, wie S. 80 gesagt wird, vom „Gift und Miasma des Materialismus" „völlig inficirt und durchdrungen" sind. Dies wird von der „ganzen Naturforschung des gegenwärtigen Zeitalters" (!) behauptet.

In dem fünften Abschnitte, welcher von der Philoso-

phie handelt, kommt „die moderne Philosophie“ schlecht weg. Spöttisch werden die Philosophen dieser Zeit die „großen“ genannt (S. 103) und ihre Philosophie eine abstracte, die sich „ausgelebt und den Selbstzerstörungsproceß, dem aller Irrthum unterliegt, vollzogen hat“ (!). Dies soll durch den „vollständigen Bankerott“ bewiesen werden, den die „Schelling'sche Offenbarungsphilosophie“ erlitten hat. Ist denn diese Philosophie die einzige unserer Zeit? Besteht überhaupt die eigentliche Aufgabe der Philosophie in der Begründung der Offenbarung? Als eine Curiosität führt hier Recens. an, daß in Aristoteles, dem universellsten Kopfe und größten Denker des Alterthums S. 106 der „Anfang jener für alle wahre Erkenntniß wie ein Gift wirkenden Methode“ (!!) liegen soll, welche „mittelst einer oberflächlichen Betrachtung der Dinge ein System von Schemata oder in der That von Schemen aufstellt, in die sie alle Wesen und Verhältnisse des lebendigen Alls einschachtelt“ u. s. w. Die „Abstraction von der lebendigen Wirklichkeit“ wird für eine „eben so große Sünde“ (!!) erklärt, als die „Abstraction von den sittlichen Grundlagen des Daseyns.“ Der „abstracte Standpunkt des apriorischen Subjectes“ soll „ein verbrecherisches Unternehmen“ (sic) seyn. Solche Versuche werden dem „wahren Proletariat (!!) der Vernunft“ zugewiesen. Können wir denn das Einzelne in seinem Wesen und im Zusammenhange mit dem All anders, als durch den Begriff erfassen? Der Hr. Verf. nennt solche Begriffe leere Abstracta. Wird uns die Welt vielleicht ohne die Abstraction eine volle Erkenntniß? Die Begriffe sollen die „Wüste des Seyns“ bilden. Kommen wir vielleicht ohne Begriffe zur Erkenntniß der frischen, grünen Lebensweide?

Die neuere Philosophie wird von ihrem Anfang an scharf mitgenommen. An Cartesius wird z. B. getadelt, daß er von dem ausgeht, von wo man gewiß allein zur philophischen Wahrheit kommen kann, vom Zweifel und der Voraussetzungslosichkeit, so wie von der ersten und ursprüglichen Gewißheit des Ichs. Von Spinoza wird gesagt (S. 129), die geistigen „Producte“ desselben

seyen „nicht genügend, den Lebensgehalt und Lebensgrad (sic) des Geistes zu erhöhen“ (!); sie hätten nicht den „Typus des Genies,“ sondern der „Grübelei,“ des „Formalismus und Schematismus,“ er habe die „enge, entnervende“ (sic) „mathematische Demonstrirmethode,“ der isolirte Verstand bringe es nur zu „gigantischen Spukgestalten;“ es müßten noch „Gefühl und Phantasie“ hinzukommen. Es kommt aber vor Allem darauf an, welcher Art dieses Gefühl und diese Phantasie sind; jedenfalls dürfen sie nicht im Widerspruche mit dem Verstande stehen; denn das Wahre ist ein Object des Erkennens, dieses aber ist weder ein Fühlen noch ein Einbilden oder Phantasiren. Man kommt nur durch das Denken zur Erkenntniß, nicht aber durch das Verbinden mit dem „unendlichen Gemüth.“ Der Kriticismus, welcher von „Locke eingeführt,“ von „Hume ausgebildet“ und von „Kant vollendet“ wurde, hat nach dem Herrn Verf. einen „fälschlich angemaßten Namen,“ unter dem man „die Behauptung, das Dogma, einschwärzen wollte (!!), daß man in der That nichts oder wenig Wissenswerthes wissen könne“ (S. 130). Er nennt den Kriticismus „die Quintessenz aller sittlichen und intellectuellen Seichtigkeit und Niederträchtigkeit“ (!!!). Ein „wirklich von philosophischem Trieb Erfüllter,“ wird S. 131 behauptet, denkt nicht an die Grenzen seiner Forschung, er stellt sich ihr Gebiet eben so unbegrenzt vor, wie das Leben selbst unbegrenzt ist in seinem Umfang und seiner Fülle.“ Kant's Kritik wird eine Drechselbank der „Sophistik“ (!) genannt, Kant selbst ein „unselbständiger Kopf“ (!!!), ein Gelehrter ohne alle schöpferische Kraft“ (!!!), unfähig, „auf das Letzte zurückzugehen, dieses zu prüfen, neue Fundamente zu legen;“ seine Philosophie soll „kahler Prosaismus,“ „einseitiger Formalismus“ seyn und von „Beschränktheit, Kurzsichtigkeit und Kleinigkeitskrämerei der Stubengelehrsamkeit“ zeugen. Seine „Hypothese“ (apriorische Form) wird als „Absagung aller Philosophie“ (S. 134) bezeichnet. Nur „durch die Unerhörtheit, wie hier mit philosophischer Ruhe und Nüchternheit ein aller Vernunft Widersprechen-

des (sic) behauptet wurde, durch ihren Eclat, wodurch gleichsam die Vernunft wie angedonnert und zum Schweigen gebracht ward, konnte diese Philosophie überhaupt aufkommen" (!!). Es muß sich also nach Allem diesem wohl nicht so verhalten, wie Schelling noch in seiner Offenbarungsphilosophie meint, daß die Kantische Philosophie „für die Grundlage und den Anfangspunkt der richtigen philosophischen Entwicklung anzusehen sey" (S. 135). Wenn all das Abstruse, was hier dem größten Denker unserer Zeit zum Vorwurfe gemacht wird, begründet wäre, so wäre eine solche Bemerkung wohl am Platze. Gewiß wird sie aber keiner, der den Entwicklungsgang der Philosophie kennt und einigermaßen mit dem Wesen und der Aufgabe dieser Wissenschaft vertraut ist, unterschreiben oder, er mag zu einer Partei gehören, welche es sey, auch nur von einem Standpunkte aus adoptiren. Es existirt kein Philosoph unserer Zeit, so verschieden auch seine Weltanschauung seyn mag, der nicht Kant zum Ausgangspunkte genommen hat. Wenn man von allem dem, was von dem Herrn Verf. behauptet wird, das Gegentheil behauptet, so wird man in Betreff Kants der Wahrheit am nächsten kommen.

Ist denn der Locke'sche, Hume'sche und Kant'sche Kriticismus derselbe? Ist der Kriticismus Kants Dogmatismus und Skepticismus? Jener nimmt ohne alle vorherige Untersuchung die Erkennbarkeit des Objects an, dieser verwirft sie in gleicher Weise. Kant fragt nach der Möglichkeit des Erkennens durch Untersuchung des Erkenntnißvermögens. Ein solcher rein kritischer Weg ist der einzig mögliche, um zu bestimmen, ob eine Wissenschaft des Uebersinnlichen oder eine Metaphysik möglich ist. Sein Kriticismus soll Dogmatismus seyn, weil er „das Dogma einschwärzen wollte, daß man in der That nichts oder wenig Nennenswerthes wissen könne." Ist eine Philosophie, welche durch kritische Untersuchung des Geistes die Factoren und Grenzen des menschlichen Erkennens bestimmt, dem Wissen die sinnliche oder Erfahrungswelt, dem Glauben das Gebiet des Uebersinnlichen vindicirt und hier die Autonomie des Geistes aus

seinem Wesen nachwies, eine solche zu nennen, welche „nichts oder wenig Nennenswerthes“ als erkennbar annimmt? Man soll „nicht an die Grenzen der Forschung denken,“ wenn man vom „philosophischen Trieb erfüllt“ ist, man soll sich das Gebiet der Forschung „unbegrenzt vorstellen.“ „Das Erkenntnißvermögen ist in der That unbegrenzt“ (sic), sagt der Hr. Verf. Schon im Begriffe des menschlichen Erkenntnißvermögens aber liegt seine Beschränktheit. Denn es hängt als individuelles Erkenntnißvermögen von den Schranken der ob- und subjectiven Bedingungen, von den Factoren des Erkennens ab, welche nicht blos innere oder spontane, sondern auch äußere oder receptive sind. Hat aber Kant etwa von vorneherein das Erkenntnißvermögen als begrenzt angenommen? Hat er nicht vielmehr erst als Resultat seiner solgfältigen und scharfsinnigen Untersuchung die Grenzen unseres Erkennens nachgewiesen? Wie ist es möglich, einen solchen Weg einen „unphilosophischen“ und „unhaltbaren“ zu nennen? Und ein solcher Kopf, der in der Fülle seiner Genialität zum Erstenmale und ohne Vorgänger dem Materialismus, Sensualismus und Skepticismus, wie dem Idealismus und Dogmatismus der vorausgegangenen Philosophie von Jahrhunderten gegenüber tritt und den richtigen Weg zur Erkenntniß durch seinen Kriticismus, wenn auch nicht ganz in den Resultaten, doch im Ausgangspunkte und der Methode weist, in dessen kritischen Werken überall die Ursprünglichkeit durchleuchtet, der von allen Darstellern der Geschichte der Philosophie als der Wendepunkt, der Ausgangspunkt unseres Jahrhunderts nicht nur bezeichnet, sondern als solcher erwiesen wird, wird ein „unselbstständiger Kopf,“ ein „Gelehrter ohne alle schöpferische Kraft,“ der „die Meinungen Anderer formulirt, nicht aber auf das Letzte zurückgeht, dieses nicht prüft, keine neuen Fundamente legt,“ in allem Ernste genannt? Selbst Schopenhauer, der ungerecht und unverständig genug über Fichte, Schelling und Hegel herfährt, hat es nicht gewagt, in solcher Weise von dem Manne zu sprechen, der in der That allein die neuen Fundamente zur Philosophie unserer Zeit gelegt hat. Einem solchen Manne

wirft man in einem Athemzuge „Beschränktheit, Kurzsichtigkeit, Kleinigkeitskrämerei, Stubengelehrsamkeit“ vor? Die für alle Zeiten verdienstlichen Leistungen Kants sollen mit dem Namen eines „verbrecherischen Unternehmens“ bezeichnet werden?

Von Fichte, auf den als Mensch und Denker unsere Nation stolz zu seyn die vollste Ursache hat, wird S. 135 behauptet, daß er den Schemen, den Kant noch dem gesunden Menschenverstande ließ (!!), vollständig beseitigte (sic) und daß dessen „absolute Abstraction die intellectuelle und sittliche Absurdität des ganzen Standpunktes zur eclatanten Erscheinung brachte“ (!!) Ja man geht so weit, Fichte's sittlichen Idealismus „den absoluten Pharisäismus“ (!!!) zu nennen. Der Hr. Verf. fügt sogar bei, daß er „dem deutschen Volke nicht Glück wünschen“ könne, „aus diesem Geiste und dieser Weisheit wiedergeboren zu werden“ (S. 136). Fichte's Sittlichkeit soll der „absolute Lebensgegensatz der Sittlichkeit“ seyn. Und solche Behauptungen sollen von einem Manne gelten, dessen Lehre und Leben im vollsten innigsten Einklange stand, dessen alte und neue Wissenschaftslehre eben aus dem sittlichen Charakter hervorging und das Gepräge desselben trägt? Man müßte alle Werke Fichtes abschreiben, um aus jedem, ja aus jedem Blatte den Geist des sittlichen Ernstes, der wahren wissenschaftlichen Weise dieses Denkers, der auch im Leben bethätigte, was er schrieb, zu beweisen. Eben so schlecht kommt Jacobi weg. Er wird ein „Mann ohne Charakter (!!) und ohne Genie“ genannt. Die „Selbsterhaltung habe ihn bewogen, ein Wort für die Realität Gottes und der Welt einzulegen,“ doch habe er „nicht Kraft und Selbstständigkeit genug“ gehabt, um „dem apriorischen Wissen die Gültigkeit und Wahrheit abzusprechen.“ Bei den über Kant ausgesprochenen Ansichten des Herrn Verf. heißt das wohl soviel als er hat nicht Kraft und Selbstständigkeit genug gehabt, über Kant herzufallen? Das „Logische, die Abstraction“ in der Hegel'schen Philosophie wird „das Gespenst des Lebens“ genannt. Immer aber ist ein solches „Gespenst“ der Begriffe besser, als willkür-

liche Einbildungen der Phantasie, welche da, wo Begriffe fehlen, Worte macht, wie der Verf. thut.

Man soll nach dem sechsten Abschnitte in der Naturwissenschaft auf die „eigentlichen Urphänomene,“ „auf die Central- und Herzenserscheinungen“ zurückgehen. (S. 453). Dabei werden zwischenhinein auch Stellen aus dem gegenüber den andern Philosophen allein gelobten Jacob Böhm und Franz Baader angeführt. Der Hr. Verf. ist mit den Leistungen und Anschauungen der Naturwissenschaft unserer Zeit in hohem Grade unzufrieden. Die Naturwissenschaft wird darum so wenig gut bedacht, weil „der Materialismus die Consequenz der Naturwissenschaft ist.“ Läßt sich diese Behauptung rechtfertigen? Kann man nicht von der Beobachtung des Einzelnen und von Versuchen mit dem Einzelnen ausgehen, mit der Betrachtung der Erscheinung, die deshalb kein „Schein“ ist, oder der Wirkung beginnen und gerade auf diesem Wege zum Allgemeinen, zum Wesen, Gesetz, zur Ursache, Kraft, zum lebendigen Geiste aufsteigen? Sind alle Naturforscher Materialisten? Die einseitige, aber gewiß nicht die ganze erschöpfende Untersuchung der Erscheinung führt zum Materialismus. Wird der Geist in jeder naturwissenschaftlichen Forschung „negirt,“ auf das „blos Subjective und Individuelle des Glaubens gewiesen?“ Wird denn in der Naturwissenschaft nothwendig „das Leben, das Wesen und die Action des Geistes verleugnet und geleugnet?“ Wenn dies wahr und begründet wäre — aber es ist nicht so und kann nicht begründet werden, — dann wäre wirklich, wie der Hr. Verf. S. 234 sagt, „nur ein Schritt zur Opposition und Leugnung des Geistes.“ Wenn Liebig und R. Wagner (Refr. fügt hinzu: und viele andere Naturforscher) gegen den Materialismus auftreten, sollen sie damit „nur zeigen, daß sie sich über ihre eigene Thätigkeit und deren Sinn und Tendenz nicht klar sind oder seyn wollen“ (!!). Sobald die Naturwissenschaft gegen den Materialismus polemisirt, soll sie gegen das Kind, das sie selbst gemacht und geboren hat, gegen die Lebenseigenschaften ihres Kindes, „die in ihr selbst ihre Wurzeln haben,“ kämpfen. Sind denn nur die

Naturforscher, sind nicht auch Philosophen, die, wie jene, von einem einseitigen Standpunkte ausgehend, ein einseitiges Resultat gewannen, auf den Materialismus gekommen? Der Hr. Verf. vergleicht die nicht materialistischen Naturforscher mit den „meisten Liberalen, welche nicht die Courage haben (sic), die letzte Folge ihres Standpunktes und ihrer Thätigkeit zu ziehen." „Solche Liberale thun, als wären sie die allerconservativsten, ergehen sich oft in rabulistischen Phrasen über die Ungesetzlichkeit der Revolution." Die „Polemik" der Naturforscher „gegen" den Materialismus dient nach dem Herrn Verf. mehr dazu, denselben „zu erhöhen, als herabzusetzen." Es wird Liebig vorgeworfen, daß er in „seinem aristokratischen Hochtone (sic) die Materialisten Dilettanten nenne". Man müsse ihm, heißt es S. 235, entgegenhalten, daß dann die „ganze moderne Naturforschung Dilettantismus wäre" (?) Und das soll deshalb der Fall seyn, weil „die Wissenschaft sich nach Erkenntniß und Einsicht und nicht nach dem durch künstliche Hypothesen und Combinationen zusammengeflickten Materialismus bestimmt?" Die Naturwissenschaft der nicht materialistischen Naturforscher ist aber weder durch künstliche Hypothesen noch durch Combinationen zusammengeflickt. Die Behauptung ist daher unbegründet, daß die Naturwissenschaft „durch ihren eigen Lebens- und Entwickproceß ad absurdum geführt werde." Wenn es wahr wäre, daß die Naturwissenschaft nur consequenter Materialismus sey, dann könnten vielleicht die Vorwürfe geltend gemacht werden, die von S. 235 an gegen diesen erhoben werden. Aber es geht nicht, die ganze consequente Naturwissenschaft unserer Zeit Materialismus zu nennen und dann jener alles das vorzuwerfen, was man an diesem getadelt hat. Wenn S. 235 die Materialisten „die modernen Charlatane, die modernen Sophisten" genannt werden, was sie nicht sind, so kann man solche Charakteristik gewiß nicht auf unsere Naturforscher anwenden. Materialismus wird auch dem Realismus, sogar dem in der Kunst, zum Vorwurfe gemacht Der große Göthe soll dafür verantwortlich seyn. So heißt es S. 238: „Es war Göthe, der zuerst diese

schlechte Wirklichkeit (!) in die Kunst einführte, wie er von dem Grundsatze ausging, daß in der Kunst der Stoff garnichts, die Form Alles gelte." Das Letztere kann von ihm nicht in dieser Fassung und Deutung behauptet werden. Und ist es etwa ein Fehler, daß man die Wirklichkeit in die Kunst einführt? Hat dieses Göthe wirklich zuerst gethan und nicht schon Shakespeare vor ihm? Ist denn die Wirklichkeit als solche ohne die Idee und kann man diesen beiden Dichtern die Idee absprechen? Kann man Göthe dafür verantwortlich machen, daß „die niederträchtigste Schurkerei, die verächtlichste Gemeinheit und die erbärmlichste Charakterlosigkeit zur bewunderungswürdigen Tugend" gemacht wird, wenn sie sich nur „in schöner Form präsentirt?" Das ist weder die Meinung Göthes, wenn er von dem Werthe der Form in der Kunst spricht, noch die seiner Nachfolger in der Kunst.

Der siebente Abschnitt handelt von der „Dynamik der Natur oder der Magie." Daß unter der Magie hier wirklich eine Art von Zauberei verstanden wird, zeigt der Inhalt dieses Abschnittes. Man wird aber schwerlich eine solche Zauberei Dynamik der Natur nennen können. Bei allen geschichtlichen Beobachtungen ist die Angabe der Quelle, der Zeit, des Orts, der handelnden Personen nothwendig, und ohne diese Angabe wird S. 351 eine an sich selbst schon unglaubwürdige Geschichte zum Belege des Uebernatürlichen erzählt. Der Herr Verf. handelt S. 251 von „dem Lebensgeiste" als „einem Ausflusse des Gestirns." Dieser soll in sich drei Dinge vereinigen, ein „unsichtbares Feuer, ein unsichtbares Licht, eine unsichtbare Form" (sic). Diese nennt er auch „das wesentliche Licht und die wesentliche Form." Aus welchem Gestirn fließt dieser Lebensgeist aus, und wenn er von ihm ausfließt, wie kommt er in das Gestirn? Wie kommt man zur Unterscheidung von Licht, Feuer und Form? Wie begründet man das unsichtbare Feuer und Licht als Wesen des sichtbaren und gar eine unsichtbare Form als Wesen der sichtbaren? Könnte man nicht ebenso in jedem sichtbaren Dinge ein unsichtbares als Wesen annehmen? Darf eine Wissenschaft

der Natur von Dingen ausgehen, die nur Gegenstände der Einbildung und niemals Sache der Wirklichkeit sind? Von dem sogenannten „zweiten Gesicht" werden abenteuerliche und unbeglaubigte Geschichten zum Belege der Wahrheit des Magischen angeführt (S. 295, ff.).

Der achte Abschnitt enthält die Theologie in der Form von Paragraphen. Es sind die Skizzen einer Art theologischen Glaubensbekenntnisses. Die Sätze werden wie Thesen zur Disputation vorgelegt, sind aber nicht hinreichend begründet, wie S. 313: „Das Absolute ist nur absolut als Persönlichkeit." S. 323 werden anthropopathische Vorstellungen von Gott aufgestellt. So heißt es daselbst: „Ein Leben ohne Leidenschaft ist matt, schlaff und krank, ist ohne Fülle und Energie." „Das ist nicht zu sagen von dem Originalleben. Gott ist leidenschaftlich (sic).... „Eben deshalb kann Gott auch zornig seyn (sic).... „Dem Heiligen ist es wesentlich zu lieben und zu zürnen".... „Die Sentimentalität des 18. Jahrhunderts abhorrescirte den Zorn Gottes (sic)"..... „Man kann sagen, daß sie Gott zu einem Weibe machte. Respect kann man wenigstens vor einem solchen Gotte nicht haben." u. s. w. Diese hier entwickelte Natur Gottes soll die „ethische" seyn, „eben so frei von libertinischer Laxität, als von legalem Rigorismus, ohne alle Sentimentalität, Leben und Wahrheit" (S. 324). Nach S. 335 soll „das Princip des Bösen" ein „außerweltliches, unsichtbares, geistiges" zugleich soll dieses Princip auch „Princip der Persönlichkeit seyn, da letzteres sowohl der Grund für das Gute, wie für das Böse ist. Wird damit nicht eine absoluter Dualismus gleich dem Manichäismus angenommen, wenn das Böse eine außerweltliche, unsichtbare, geistige Person ist? Wie kommt man zum „Falle des Hauptes einer Geistesschaar?" Es wäre, wenn man das Böse zu einem wissenschaftlichen persönlichen Princip machen will, consequenter, wenn man doch einmal bei einer solchen Behauptung stehen bleiben soll, das Böse von Ewigkeit her dem Guten entgegenzustellen. „Wenn Himmel und Hölle (S. 357) an keinem Orte, sondern im Geiste sind", so ist wohl mit Recht

zu fragen, wie sich damit des Herrn Verf. Lehre vom Satan und den bösen Geistern, die doch irgendwo seyn müssen, vereinigen lasse.

K. A. v. Reichlin Meldegg.

Das Problem der Sprache und seine Entwickelung in der Geschichte von Conrad Hermann, Dr. phil. u. a. o. Professor an der Universität Leipzig. Dresden, Verlagsbuchhandlung von Rudolf Kuntze. 1865. 115 S. gr. 8.

Wie der Mensch eine einheitliche Verbindung von Leib und Seele ist, eben so ist die Sprache eine solche von geistigem Gedanken und sinnlichem Laut. Das höchste Problem ist in Beziehung auf den Menschen die Frage nach dem Zusammenhange des leiblichen und geistigen Daseyns. In gleicher Weise ist auch die Frage nach dem Zusammenhange des geistigen Gedankens und leiblichen Tones ein mit diesem verwandtes Problem. Mensch und Sprache sind „eine lebendige Synthese von geistigem Inhalt und sinnlicher Wirklichkeit oder Form.“ Das Problem kann nur von der Sprachphilosophie gelöst werden, mit deren Aufgaben sich der gelehrte Hr. Verf. auch in seiner 1858 erschienenen philosophischen Grammatik beschäftigt hat.

Man findet in der vorliegenden Schrift weniger die Lösung des genannten Problems, als Winke und Andeutungen zu einer solchen, da das Ganze nur skizzenweise behandelt ist. Die Andeutungen beziehen sich 1) auf die Sprache, den Menschen und das Kunstwerk, 2) das Problem der Sprache und seine Geschichte, 3) die Physiker und Thetiker des Alterthums, 4) die allgemeinen Verhältnisse der Sprachwissenschaft bei den Griechen, 5) Plato, Aristoteles und die spätere Zeit, 6) die Frage nach dem göttlichen und dem menschlichen Ursprunge der Sprache, 7) die allgemeinen Verhältnisse der Sprachwissenschaft in der neuen Zeit, 8) die Wissenschaft von der Sprache als eine Naturwissenschaft, 9) die beiden Standpunkte der Philologie und der Glossologie, 10) die Sprache in ihrem Verhältniß zur menschlichen Freiheit,

11) Monboddo und Adelung, 12) die Sprache als ἔργον und ἐνέργεια, 13) Herder, W. v. Humboldt und Jacob Grimm, 14) die Sprache nach Ursprung, Inhalt und Form, 15) das classische und romantische Princip in der Sprachwissenschaft, 16) die philosophische und die historische Erkenntniß der Sprache, 17) die Logik und die Grammatik, 18) das allgemeine Princip der Verwandtschaft der Sprachen, 19) die Entstehung der Sprache im Menschen, 20) die Angabe und das Princip der Sprachschöpfung, 21) die Sprache und die Begriffsschrift, 22) die ältesten Wurzeln, 23) die Sprache als eine leiblich-geistige Individualität, 24) die allgemeine Bedeutung des Lautsystemes der menschlichen Stimme, 25) die Sprachwissenschaft nach ihrem allgemeinen Zusammenhange mit der Philosophie, 26) die allgemeinen Verschiedenheiten des Baues der Sprachen, 27) das allgemeine Princip der Geschichte der Sprache, 28) das Princip der Flexion, 29) das Versmaaß und die Schrift, 30) Schriftsprache und Dialekt, 31) Begriff einer vergleichenden Wissenschaft vom λόγος der Sprache, 32) die Theorie des Satzes. Die Reichhaltigkeit der Gegenstände, welche in diesen 32 Ueberschriften zur Sprache gebracht werden, zeigt deutlich, daß in einer so kleinen Abhandlung die wichtigen Materien unmöglich erschöpfend behandelt seyn können. Wir finden überall nur Winke und keine Ausführung. Die Uebersichtlichkeit würde durch ein Zusammenfassen einzelner Ueberschriften unter allgemeinere Gesichtspunkte und durch eine mehr streng logische Anordnung, so wie durch eine sorgfältigere Sichtung der geschichtlichen und philosophischen Theile der Aufgabe gewonnen. haben

K. A. v. Reichlin Meldegg.

Die Gesetze der Bewegung im Staatsleben und der Kreislauf der Idee. Von Fr. Rödinger. Stuttgart. Cotta'sche Buchhandlung. 1864.

Wie schon der Titel dieser interessanten Schrift beweist, so will der Verf. die Gesetze des Werdens und Lebens des Staa-

tes entwickeln Der Staat entsteht ihm zufolge durch die Wirkung natürlicher Gesetze, und er geht, um diese Gesetze zu finden, davon aus, daß Alles, was ist, das Gesetz in sich hat, zu beharren, aber auch alle Dinge, sofern sie gleichzeitig und nebeneinander sind, in Beziehung zu einander treten und sich wechselseitig mittelst des Gesetzes der Causalität bedingen. Diese allgemeinen Gesetze sind nun, wie der Verf. weiter ausführt, auch im menschlichen Individuum wirksam. Der Mensch hat eine körperliche und eine geistige Seite seines Lebens, und während er körperlich im Raume erscheint und in Berührung und Beziehung zu andern Wesen seiner Gattung kommt, erhebt er sich durch den Geist über die Materie, entwickelt ein inneres geistiges Leben in Empfindung, Gefühl, Vorstellung und Begehren, in Phantasie, Verstand, Vernunft und Willen, und tritt durch Sprache und Handlung zu andern Wesen seines Gleichen in Beziehung Das Naturgesetz des Beharrens wird im Menschen zum Gesetze der Selbsterhaltung erhoben, und das Gesetz des Individualismus in der gegenseitigen Bethätigung der Menschen zu einander und zu den Dingen um sie her zum Gesetze der Entwicklung oder Anziehung, Vervollkommnung und Glückseligkeit.

Das Beharren in der Selbsterhaltung wie das Beharren in der Entwicklung ist nur im Gegensatze eines andern Beharrenden denkbar, geges welches sie sich behaupten, und beide müssen durch die gegenseitige Bethätigung ihres Triebes, jenes durch Ernährung des Leibes, dieses durch Bewegung des Geistes ihre Dauer sichern, sich mit einander abfinden und ins Gleichgewicht setzen, um in Gemeinschaft mit einander beharren zu können. Auf diesem Gesetze beruht die Möglichkeit der gleichzeitigen Existenz der Menschen, und da alle Dauer nur Fortsetzung der Existenz ist, so ist die Fortdauer der Menschen bedingt durch die ununterbrochene Wirksamkeit jenes Gesetzes. Dadurch entsteht die Gesellschaft, welche das Zusammenleben der Menschen und ihre Beziehung zu einander als Gesetz und Bedingung ihrer Existenz, ihrer Dauer und ihrer Entwicklung anerkennen muß.

Die Gesellschaft, die Gemeinschaft der Menschen, wie sie

durch das Gesetz des Beharrens und der Vielheit der Individuen hervorgebracht wird, ist der Staat. Eine Gemeinschaft der Menschen oder einen Staat ursprünglich und mit Absicht zu gründen, ist daher unmöglich, weil jede Verständigung die ursprüngliche Gemeinschaft, den ursprünglichen Staat schon voraussetzt. Der Staat ist die Wirkung eines Weltgesetzes, und es wäre damit der dunkle Uebergang vom Individualismus zur Einheit der Gemeinschaft, vom Bewußtseyn des Einzelnen zum Bewußtseyn des Staats gefunden, und der Zirkel wäre nicht mehr vorhanden, in welchem, was ist und schafft, sich selbst erschaffen soll und wo die Menschen die Gemeinschaft des Staats erst zu gründen hätten, was doch schon Verständigung und Gemeinschaft voraussetzt.

Die natürlichen Gesetze — fährt der Verf. fort zu zeigen — entwickelt nun der Mensch zu sittlichen Gesetzen. Die materialistische Ansicht, welcher zufolge der Geist des Menschen nichts anderes ist als die Reihe der im Centralorgan des Menschen durch Vermittlung der Nerven entstehenden Bilder, hat zwar darin Recht, daß ohne Object keine Wirkung seyn und ohne Anregung der Materie kein Bild im Geiste entstehen kann; aber sie mißkennt, daß ohne Subjekt kein Objekt ist, und vermag die Einheit im Bewußtseyn, welche etwas Höheres seyn muß als das einzelne Bild oder eine Reihe einzelner Bilder, nicht zu erklären. Hiezu kommt, daß, was in der Natur äußere Causalität, Ursache und Wirkung, Beharren und Ausgleichen ist, im Menschen zum bewußten Zweck und freier That wird. Der Mensch handelt mit Bewußtseyn und Freiheit nach Ideen. Darum ist die Freiheit nicht bloß eine Fähigkeit, sondern auch Trieb, Streben, Liebe und zuletzt Pflicht oder der ganze Werth des Menschen; denn er hat nichts als die Freiheit, um sich in seiner Selbstständigkeit als Selbstzweck zu bewähren. Indem er die Gesetze der Natur und des Geistes erkennt und sie in Uebereinstimmung mit seinem Wesen findet, nimmt er sie in seinen Willen auf und verklärt sie zu sittlichen Gesetzen, welche sein Leben in der Gemeinschaft der Menschen bestimmen.

Auch die körperliche und geistige Bewegung des Staats kann nur nach solchen Gesetzen geschehen, und der Mensch hätte also nur diese Gesetze kennen zu lernen, sie zu achten und ihnen bei Andern Achtung zu verschaffen, um auch im Staate des rechten Wegs und Ziels sicher zu seyn. Der Staat ist aber nur ein Organ der aus Einzelnen bestehenden Gesammtheit, und über demselben steht als sein Herr und Meister der Individualismus, der sich mit seinem unerschöpflich reichen Leben frei in der selbstgeschaffenen Schranke entfaltet. Der Staat empfängt auf der einen Seite allen Gehalt aus der unversieglichen Quelle des individuellen Lebens, auf der andern Seite wird der bewußt gewordene Individualismus seinen Organismus so einrichten, daß er der Sitz des Gesammtbewußtseyns wird, und daß er in der höhern Form des Gesammtindividuums, wie das natürliche Individuum von den ewigen Gesetzen der Selbsterhaltung und der Entwicklung getragen, als neue, allen Geist und alle Kraft des indvividuellen Lebens in sich vereinigende Persönlichkeit in das Reich der Erscheinungen tritt.

Durch natürliche Gesetze sind die Menschen vereinigt, und durch die Entwicklung derselben zu sittlichen Gesetzen werden sie sich ihrer Zusammengehörigkeit und Einheit bewußt. Dieselben Gesetze, welche ihre Vereinigung erzeugt haben, sichern auch ihre Dauer; so wenig als jene Gesetze je ihre Gültigkeit und Wirksamkeit verlieren können, so wenig wird die Einheit der Menschen zu irgend einer Zeit aufhören, und wenn es auch bisweilen scheinen könnte, daß diese Einheit gestört sey, so kann dies doch nur vorübergehend seyn, und sie wird infolge jener Gesetze hinter dem Scheine immer wieder in ihrer ewigen Jugend hervortreten. Die persönliche Würde fordert vom Menschen Selbständigkeit und Freiheit, und wie er dieses Ziel als Zweck der Gemeinschaft setzt, sieht er sich selbst in Uebereinstimmung mit jenen Gesetzen und folgt ihren Spuren auch als Vertreter der Einheit. Die Bedeutung und Geltung des Individuums ist in seinem Bewußtseyn nur unter der Bedingung zu sichern, daß die Individuen auch über ihr Geschick im Staate entscheiden, und dieß kann nur

von Allen nach dem Grundsatz der Mehrheit geschehen, weil nur auf diesem Wege das Wesen des Staats, das ihm von der Natur aufgeprägt und durch Zweckbestimmung geheiligt worden ist, die Entwicklung der Menschen zur Einheit zu seyn, verwirklicht werden kann. Wie die Entwicklung der Menschheit nichts anderes ist als das Resultat der Entwicklung aller Einzelnen, so kann auch der Staat nichts anderes seyn als das Resultat des Willens Aller, und wenn daher bei der Umfrage nicht der Wille Aller versöhnt wird, so mögen das die Unzufriedenen mit andern weit drückenderen Nothwendigkeiten hinnehmen und Ersatz dafür in dem großen Gesetze des Individualismus suchen, das ihnen mit dem Einblick in die Gesetze der Nothwendigkeit und Freiheit den autonomen Geist sichert. Die Unterordnung der Minderheit unter die Mehrheit wird durch die Idee der Gerechtigkeit selbst geheiligt. Wie sie selbst nichts anderes ist als die Herrschaft der Freiheit, so ist diese nichts anderes als die Sicherung der Entwickelung, die nur im Staate möglich ist.

So weit der Verf. Wir sind im Wesentlichen mit der Ausführung desselben einverstanden. Das Gesetz der Selbstentwicklung, welches das der Selbsterhaltung eigentlich schon in sich schließt, da ein sich selbst Entwickelndes auch sich selbst erhalten muß, ist das oberste Gesetz alles Lebens, hiermit auch des sittlichen. Verfolgt die Selbstentwicklung als ihr Ziel die vernünftige Selbstbestimmung zur vernünftigen Freiheit, so ist sie insbesondere die sittliche Selbstentwicklung, und diese, somit die Selbstentwicklung zur vernünftigen Freiheit muß daher als die oberste Norm alles sittlichen Lebens, auch des gesellschaftlichen und staatlichen, bezeichnet werden. Denn auch der Staat kann, wie der Verf. ganz richtig ausführt, nur als eine sittliche Gemeinschaft begriffen werden, und der absolute Gegensatz zwischen Sittlichkeit und Recht ist unhaltbar, indem das Rechtsleben, ein gemäß der Idee des Rechts sich bestimmendes Verhalten der Menschen, zwar nicht das höchste oder alleinige sittliche Vernunftleben, aber doch eine besondere Form desselben ausmacht und in

den Umkreis des sittlichen Vernunftlebens selbst fällt. Ist nun dieß unbestreitbar, so ist klar, daß auch der Staat in seiner vernünftigen Selbstkonstituirung nur gemäß der obersten Norm alles Sittlichen sich bestimmen kann, und wenn diese Norm die der Selbstentwicklung zur vernünftigen Selbstbestimmung oder Freiheit ist, so kann auch der Staat nur diese Freiheit aller seiner Glieder bezwecken, und diese Freiheit kann nicht blos eine Freiheit in den individuellen Lebenskreisen, in ihrem besondern Stande oder in ihrer privaten Thätigkeit, sondern sie muß zugleich eine solche im politischen Gebiete selbst seyn. Denn ist der Staat selbst ein sittliches Werk, kein bloßes Produkt der Gewalt, so muß er selbst in seinen allgemeinen Einrichtungen ein beständiges Produkt der vernünftigen Selbstbestimmung seiner Glieder werden oder, wie der Verf. sich ausdrückt, der Entwicklungsstaat ist der allein wahre Staat. Wenn man diese Idee des Staats verwirft, so will man nicht, daß der Staat Geist, ein ethisches Ganzes werde; denn dieß ist er nur, wenn er nicht blos objectiv vernünftige Gesetze aufstellt, sondern wenn diese auch subjektiv zur Selbstbestimmung der Einzelnen werden, folglich auch aus dem Willen des Volks hervorgehen. Dieß aber ist wieder nur möglich, wenn der Wille der Mehrheit das Gesetz des Staates ist, und dieß muß daher auch als Prinzip des wahren Staats anerkannt werden.

Wenn wir nun aber im Bisherigen mit dem Verf. einverstanden sind, so hätten wir doch theils eine gründlichere psychologische Ableitung des obersten Sittengesetzes, theils eine genauere Bestimmung der Art und Weise, wie es im Staate seine Verwirklichung findet, gewünscht. Was das Erstere betrifft, so haben wir bereits bemerkt, daß wir keine zwei oberste Gesetze des vernünftigen sittlichen Lebens, das der Selbsterhaltung und der Selbstentwicklung, sondern nur Eines, nämlich das letztere anerkennen können. Ist es klar, daß die bloße Selbsterhaltung, die ja schon dem Thiere als physischer Trieb zukommt, für sich ohne den Willen der Selbstvervollkommnung oder der Selbstbestimmung zur vernünftigen Thätigkeit noch kein sittlicher Akt

ist, so ist umgekehrt schon jede Selbstentwicklung auch Selbsterhaltung. Aber auch die Selbstvervollkommnung leitet der Verf. nicht genügend aus dem Wesen des freien Willens ab, noch bestimmt er sie erschöpfend genug, und wie wir dieß vermissen, so müssen wir zugleich anerkennen, daß nicht die ganze Verwirklichung des Sittengesetzes dem Staat zufällt, und es erhebt sich daher von Anfang an die Frage, deren Erörterung aber R. unterlassen hat: in wie weit hat der Staat zur Verwirklichung des obersten Sittengesetzes mitzuwirken, welcher Antheil daran fällt ihm zu, und worin besteht demnach die eigentliche Entstehung des Staats? Denn daß hierin, in dem nothwendigen Antheil, welcher dem Staate an der Verwirklichung der vernünftigen Selbstbestimmung den Menschen zukommt, der innerste, letzte, somit ethische Quellpunkt seiner Genesis liege, daran ist unmöglich zu zweifeln.

Dieß führt uns auf die Idee des Staats selbst, wie sie der Verf. entwickelt, eine Idee, welche zwar bereits im Bisherigen angedeutet ist, aber noch einer genauern Auseinandersetzung bedürftig und würdig ist. „Die Idee bewegt sich dem Verf. zufolge nach dem Gesetze des Kreislaufs; ihre Bewegung stellt sich unter dem Bilde des endlosen Kreises der Spirale dar, und da sie dem Gesetze der Freiheit unterworfen ist, so hängt es von frei bewegten äußern und innern Einflüssen zugleich ab, in welchem Grade sie geistige Athmung, Bewegung und Wärme hervorbringt, und ob sie aufwärts oder abwärts geht. Sobald daher die Idee ihrer selbst bewußt ist, ist sie innerlich genöthigt, die Bedingungen zu schaffen, unter denen sie sich in den Einzelnen ohne Störung entwickeln, und bereichert als Gesammtidee wieder auf den Einzelnen zurückwirken kann. Hat die Idee ihren Gang durch die Individuen genommen und ist sie in der Uebereinstimmung Vieler ihrer selbst mächtig geworden, so tritt diese große ideale Macht auch ihre äußere Herrschaft an, indem sie als Muster und Vorbild auf die Einzelnen zurückwirkt und sich zugleich Organe anbildet, sich mit Formen und Einrichtungen umkleidet, die ihr die Mittel gewähren, um auf den gegebenen

Grundlagen, soweit es ihrem innern Zug noch nicht gelungen ist, als Staat den Gesammtwillen nun auch äußerlich zur Geltung zu bringen und so ihre aufsteigende Bewegung zu sichern. Erst wenn auf diese Weise das Gleichgewicht der Kräfte hergestellt und der Entwicklungsstaat der fügsame Körper der Idee geworden seyn wird, ist die feste Bahn aller zum Licht drängenden Strebungen der Menschheit erreicht. Das Heil des Staats liegt, da er der Makrokosmus der Menschen ist, in dem Entwicklungsleben Aller, nicht im Einzelwillen, sondern in der durch den Gesammtwillen zur Herrschaft gelangten sittlichen Macht, nicht in einem bestimmten, greifbaren und eiligen Erfolge des Ganzen, sondern in der Möglichkeit der Vollendung des individuellen Lebens und dem Erstreben dessen, was seyn soll, in der Tugendübung und Veredlung Aller. Der Beherrschungsstaat bringt einen Zwiespalt in das Ethos; in ihm macht nicht das Volk die Begebenheiten, sondern das Oberhaupt; in ihm werden die höchsten Angelegenheiten des Volks ohne seine Mitwirkung geordnet, und die Menschen im Staate sind außer Verantwortung für die Bekriegung, Unterdrückung und Ausrottung anderer Völker, während sie doch mit ihrem Namen und Blut dafür eintreten sollen. Nur im Entwicklungsstaat, der seine Verfassung und Gesetze aus dem Geiste des Volks sich selber giebt und seine Bewegungen nach freier Selbstbestimmung regelt, kann der volle sittliche Geist des Volks zum Ausdruck kommen."

Es ist eine tiefe Wahrheit, welche hierin der Verf. ausspricht, und wir setzen, wie schon angedeutet worden, das Hauptverdienst seiner Schrift eben darein, daß er die wahre Idee des Staats, sofern derselbe aus dem Volksgeiste hervorgehen und die Entwicklung desselben seyn soll, diese Idee, welche der politischen Bewegung unsrer Zeit zu Grunde liegt, in geistreicher Weise ausgesprochen hat. Nur möchten wir hierbei auf die nothwendige Begränzung, welche in der Idee des Staates liegt, aufmerksam machen. Wenn der Verf. sagt, die Gesellschaft, wenn sie durch das Gesetz des Beharrens und der Entwicklung hervorgebracht werde, sey der Staat, so indentifizirt er Staat und

Gesellschaft überhaupt, während doch der Staat nur eine besondere Art der Gesellschaft seyn kann. Freilich bemerkt er in dieser Beziehung S. 175, mit den Individuen umfasse der Staat alle Regungen derselben, und er sey darum weiter als Religion und Kirche; Religion und Kirche seyen nur eine der verschiedenen Formen der Pflege der sittlichen Impulse, der freie Konstituent des Staats aber sey das aus der allseitigen Bildung hervorgehende Individuum. Dieß ist nun zwar nach Einer Seite hin ganz richtig, sofern im Staate alle Formen des vernünftigen, sittlichen Vereinslebens ihre objective Geltung, ihr Recht und, soweit die Einzelnen oder die freien Vereine dieß nicht aus sich selbst vermögen, auch ihre äußerliche Pflege durch öffentliche Veranstaltungen erlangen. Allein der Geist, aus welchem die höchsten Lebensformen der Menschheit, die Religion, Wissenschaft und Kunst entspringen, ist ein freier, ein über den Staat hinausliegender, an die Nationalität, welcher der Staat angehört, nicht gebundener, universeller. Dieses Bewußtseyn muß der Staat auch in seiner Pflege, die er dem geistigen Leben angedeihen läßt, stets festhalten. Betrachtet sich dagegen der Staat als das, was er für das griechische Bewußtseyn war, als die Verwirklichung der Idee der Menschheit in ihrer Totalität schlechthin, so steht er in Gefahr, auch den Geist, die innerliche Selbstbewegung der über die Nationalität und ihr politisches Leben hinausreichenden Formen des Vernunftlebens bestimmen zu wollen, und er wird bei aller Freiheit der Bewegung, die wir ihm vorschreiben, doch schließlich zum Beherrschungsstaat. Hierin liegt die Mahnung, von Anfang an principiell die besondere Bestimmtheit der Idee des Staates und die Gränzen seines Machtgebiets genau festzustellen, damit nicht die in unsrer Zeit mit Recht gegenüber einer einseitigen Auffassung des Staates hervorgehobene Bestimmung desselben, Humanitätsstaat zu werden, zu einer neuen Art von Absolutismus des Staatsbegriffs führe.

Von seinem Standpunkte aus erklärt sich R. selbstverständlich für gesetzliche Beschränkung des Staatsoberhaupts, dessen

Macht nur im Beherrschungsstaat keine Gränzen habe, sowie für die Repräsentation des Volks durch Abgeordnete, welche ihm als das wichtigste Werk in der Staatsbildung erscheint, sofern in ihm das Problem der Persönlichkeit gelöst sey und der Staat nach dem Vorbilde des einzelnen Menschen ein einheitlich organisirtes Wesen werde, das sich durch Denken, Wollen und Handeln bewege. Die Gesammtheit sey nicht der Kopf, sondern das Herz, das sich erst auf den Kopf übertrage und von dem alles wahrhaft Große ausgehe, während es dann im Kopfe, der Repräsentation, verarbeitet werde. Hierbei spricht er sich für das Einkammersystem aus, weil die Spaltung der Vertretung in zwei verschiedene Körper, Oberhaus und Unterhaus, in ihren Konsequenzen zum Konflikt und am Ende zur Herrschaft der Minderheit führe. Damit aber die Eine Kammer, welche R. überdieß durch direkte, allgemeine Wahl mittelst öffentlicher Abstimmung zu Stande kommen läßt, in ihren Beschlüssen sich nicht überstürze, soll zwischen der Berathung eines Gesetzes und der endgiltigen Beschlußfassung ein Zeitraum von 6 Monaten eintreten, während dessen die öffentliche Meinung im Verkehr der Vertreter mit ihren Wählern der letzten Reife ohne Zweifel zugeführt werden müßte.

Wir sind nun mit R. vollkommen darin einverstanden, daß eine auf besondern Standesvorrechten beruhende, aus Adel, der höhern Geistlichkeit u. dergl. bestehende Kammer neben dem Volkshause mit dem wahren, in unserer Zeit immer klarer sich entwickelnden Rechtsbewußtseyn unvereinbar ist. Der Verf. erkennt jedoch selbst an, daß im Föderativstaat das Zweikammersystem naturgemäß sey, und es fragt sich nur, ob ein großer, viele Millionen von Menschen, insbesondere eine Vielheit von besondern Volksstämmen umfassender und dabei wahrhaft freiheitlich konstruirter Staat, dergleichen einer zu werden insbesondere Gesammtdeutschland bestimmt ist, ein anderer seyn könne als ein Bundesstaat. Wir zweifeln nicht hieran; aber auch da, wo die Bedingungen zu einem Einheitsstaat gegeben sind, ist doch die wahre Einheit stets nur die Vermittlung des

Allgemeinen mit dem Besondern, und die lebendige, konkrete Freiheit scheint daher neben dem durch direkte, allgemeine Wahl zu Stande kommenden Unterhaus noch ein Oberhaus zu erfordern, in welchem zwar nicht einzelne Privilegirte, wohl aber die Vertreter der besondern Volksklassen, Stände, Kreise und dergleichen, Sitz und Stimme haben und von sämmlichen Genossen dieser Stände und Kreise gewählt werden. Auch möchten wir noch für die geheime Abstimmung bei Abgeordnetenwahlen ein Moment geltend machen, welches R. nicht genügend erwogen hat, nämlich die nur in ihr für Alle ohne Unterschied sich darbietende Möglichkeit einer gänzlich uninteressirten Wahl und die damit verbundene Sicherheit gegen das in den freien Staaten so leicht sich einnistende Uebel der Bestechung, infolge dessen die Staatsmacht das Monopol der Geldaristokratie zu werden pflegt.

Die übrigen Forderungen, welche R. geltend macht, Freiheit der Presse, Antheil des Volks an der Rechtssprechung, Volksheer statt des stehenden Heeres u. a., sind bereits so sehr zum allgemeinen Rechtsbewußtseyn geworden, zum Theil schon verwirklicht, daß wir sie weitläufig zu erörtern kaum nöthig haben. Am Schlusse spricht sich der Verf. über die deutsche Frage aus. Die Unhaltbarkeit der deutschen Zustände bei dem edlen und wahrhaft nationalen Geiste, welcher im Ganzen das deutsche Volk beseelt, schildert er in ebenso hellen, als wahren Farben, und in der Reichsverfassung, in welcher die ganze Nation zum ersten Mal ihren Gesammtwillen ausgesprochen hat, findet er mit Recht den festen Krystallkern einer unausbleiblichen Konstituirung Gesammtdeutschlands zu einem einheitlichen Bundesstaat mit Centralgewalt und Parlament. Preußen erkennt er den Beruf zu, die Verwirklichung dieses Ziels in die Hand zu nehmen, während es dann die ganze Nation seyn solle, welche durch ihre Vertretung ihrem innersten Geiste gemäß den Ausbau der Gesammtverfassung vollendet. Je länger aber die Befriedigung der berechtigten Forderungen der Nation auf sich warten läßt, je entmuthigender für die bisherigen Parteien die Tages-

erscheinungeu sind und bleiben, desto mächtiger wird nach des Verf. Ueberzeugung die gegen jede dynastische Lösung der deutschen Frage sich sträubende repubikanische Partei werden, deren Ideal die Föderativrepublik ist.

Auch in diesem letztern Punkte können wir dem Verf. unsre Zustimmung nicht versagen. Ist es den deutschen Kaisern im Mittelalter nicht gelungen, die de utsche Kaisermacht und durch sie die Einheit des Reichs fest zu begründen, weil sie nicht kräftig genug die Freiheit des deutschen Volks, insbesondere der freien Reichsstädte, ihrer natürlichen Verbündeten gegen die Macht der großen Vasallen, vertheidigten, vielmehr in ihrer Geldnoth nicht selten ehrlos genug waren, die freien Reichsstädte an die Herzoge und Grafen zu verpfänden und sie ihnen somit preiszugeben; ist der Glanz der deutschen Kaiserkrone vollends auf dem Haupte der Habsburger nach und nach ganz erbleicht, weil sie in ihrer der religiösen und politischen Freiheit gleichfeindlichen Politik den Geist der Nation nur niederzuhalten suchten und sich entfremdeten: so wird es noch viel weniger heutzutage, wo der Nationalgeist der Deutschen mächtiger als zuvor zum freien Selbstbewußtseyn emporstrebt, einer deutschen Macht gelingen, im Widerspruch mit diesem Selbstbewußtseyn sich an die Spitze Deutschlands emporzuschwingen. Wer dazu berufen seyn mag, alle deutschen Stämme zu Einem politischen Ganzen zu vereinigen, das wissen wir nicht; aber das wissen wir, daß er nur im Bunde mit dem Nationalgeist, seiner konstitutionellen Freiheit, seiner Rechte handeln wird, und daß es ihm nur im Bunde mit dieser Macht gelingen kann, die entgegenstehenden großen Hindernisse zu überwinden.

Ein Denkmal dieses freien Geistes erblicken und begrüßen wir in dem vorliegenden Buche mit Freuden. Seine schöne Sprache, die seltene Verbindung gründlicher Rechtskenntnisse mit philosophischer Bildung und insbesondere die ideale, ethische Auffassung des Staats, welche sich in ihm ausdrückt, befähigen es dazu, das Selbstbewußtseyn der Menschheit und insbesondere unsres Volks über ihre politische Bestimmung, deren freie Ver-

wirklichung unserem Zeitalter so gewiß zufällt, als die kirchliche Reform Aufgabe des 16. Jahrhunders war, um ein Bedeutendes weiter zu fördern.

J. C. Bluntschli: Geschichte des allgemeinen Staatsrechts und der Politik Seit dem sechszehnten Jahrhundert bis zur Gegenwart. München Literarisch-artistische Anstalt der J G. Cotta'schen Buchhandlung. 1864.

Von Prof. Dr. Franz Hoffmann.

Erste Hälfte.

Der verewigte König Maximilian II. von Bayern hat bekanntlich neben andern großartigen Förderungen der Wissenschaft auf Anregung Leopold Ranke's den Grund zur Ausführung einer Geschichte der Wissenschaften in Deutschland gelegt. Die von dem König im Jahre 1858 niedergesetzte historische Commission beschloß aus unverwerflichen Gründen vorläufig von der Bearbeitung der älteren Zeiten abzusehen und die Herausgabe der neueren Geschichte der Wissenschaften zunächst in Betracht zu ziehen. Sie bezeichnete 24 verschiedene Wissenschaften, deren Geschichte im angegebenen Sinne entworfen werden sollte, und gewann 22 namhafte Mitarbeiter für deren Bearbeitung, so daß nur noch für zwei Wissenschaften, Zoologie und Astronomie, die Unterhandlungen schwebend blieben.

Der von Bayern und ganz Deutschland tief beklagte frühe Tod des unvergeßlichen Königs gestaltete sich nicht zu einem Hinderniß für die Ausführung des großartigen Planes. Der König hatte in treuer Fürsorge für die Verwirklichung seines großen Gedankens die erforderlichen Geldmittel zur Ausführung angewiesen und sicher gestellt. Der königliche Protektor der Wissenschaften sollte den Beginn des Erscheinens des umfassenden Werkes nicht mehr erleben. Erst einige Monate nach seinem am 10. März 1864 erfolgten Tode konnte der erste Band der Geschichte der Wissenschaften in Deutschland in dem vorliegen-

den Werke an das Licht treten. Es umfaßt die Geschichte des allgemeinen Staatsrechts und der Politik seit dem sechszehnten Jahrhundert bis zur Gegenwart, und zieht auch die Leistungen nichtdeutscher Staatsrechtslehrer, so weit es zum Verständniß erforderlich erscheint, in die Betrachtung mit herein.

Der Verf. beginnt mit einem Rückblick auf die im Mittelalter herrschende Staatslehre, wobei der ungenügende Standpunkt des angesehensten Theologen und Philosophen jener Zeit, des Thomas von Aquino, mit den Worten bezeichnet wird:

„Der hellenische Gedanke, daß der Staat wesentlich das Werk des menschlichen Geistes und der menschlichen Thätigkeit sey, wurde von dem berühmten Theologen gutgeheißen, aber die bloß menschliche Natur des Staates müsse bescheiden und demüthig hinter der göttlich-menschlichen Natur der Kirche zurückstehen. Im heidnischen Alterthum, schrieb Thomas in der Abhandlung über das fürstliche Regiment, war der Cultus auf irdische Dinge und das Gemeinwohl gerichtet. Daher waren die Priester den Königen untergeordnet. Aber in dem neuen Gesetze steht das Priesterthum höher, welches die Menschen zu den himmlischen Dingen anleitet, und daher müssen in der christlichen Ordnung die Könige den Priestern unterthan seyn. Der Papst ist daher in höherem Sinne der Stellvertreter Christi, als der König oder der Kaiser, und wie der Leib von der Kraft der Seele bewegt wird, so ist auch die weltliche Herrschaft abhängig von der geistlichen."

Der Verfasser ist unleugbar in seinem guten Rechte, wenn er die kirchliche Reform vornehmlich als ein Werk des deutschen Charakters und des deutschen Geistes betrachtet, romanische Denker aber als die Ersten bezeichnet, welche die Staatswissenschaft zu einer selbständigen neuen Wissenschaft erhoben haben. Als die beiden romanischen Bahnbrecher für die neuere Staatswissenschaft schildert uns der Verf. Machiavelli und Bodin.

In der lebhaften Schilderung Machiavelli's zeigt sich der Verf. nicht blind gegen die Verwerflichkeit der Rathschläge desselben, wie er sie in seiner Schrift: Il Principe, dem Fürsten

der einmal in die Schlingen der Politik verwickelt, in der damaligen Lage der Dinge zum Ziele kommen wolle, an die Hand giebt. Aber in dem Bestreben, der großen Begabung und den wirklichen Verdiensten Machiavelli's gerecht zu werden, schwächt sich doch die berechtigte Entrüstung gegen die verderblichen Lehren oder Rathschläge desselben allzusehr ab. Der Unmuth seiner glühenden Vaterlandsliebe über die allerdings bedeutenden Hemmungen des damaligen Kirchenregiments für die freie Entfaltung des Staatslebens und insbesondere für die Einheit und politische Freiheit Italiens treibt ihn über die Grundgesetze aller Sittlichkeit im politischen Leben hinaus.

Es hilft wenig oder nichts, daß uns der Verf. anweist, die politischen Schriften Machiavelli's nicht als eine allgemeine Staatslehre zu verstehen; es ist schon schlimm genug, daß diese verwerflichen Lehren gegeben werden, wenn sie sich auch unter den Mantel der Ausnahme von der Regel flüchten. Denn die Ausnahme ist ein Widerspruch mit den unverbrüchlichen Forderungen der Sittlichkeit und des Rechtes, und nichts konnte überdies dafür bürgen, daß die Zulassung der Ausnahme nicht dazu führen werde, da sich widerwärtige Hemmungen der Entwickelung des politischen Lebens hienieden immer finden werden, die Ausnahme zur Regel und die Regel zur Ausnahme zu machen. Machiavelli mußte wissen, daß seine Lehren, von denen der Verf. selbst mit Recht urtheilt, daß sie als Inbegriff einer sittlich-indifferenten Klugheitslehre nicht mehr den Namen der Politik verdienen, da sie eher noch für eine Räuberbande oder eine Diebsgenossenschaft als für den Staat passen, verderbliche Folgen und Wirkungen haben mußten. Solche Grundsätze als eine allgemeine Staatslehre aufstellen zu wollen, kann niemals in eines Menschen Sinn kommen.

Machiavelli hat jene schlechten Rathschläge oder Grundsätze nicht zuerst erfunden und sie waren lange vor ihm zum Verderben der Menschen und der Staatrn in Uebung, so wie sie ohne Zweifel nach ihm vielfach geübt worden wären, wenn er sie nicht unterstützt, ja wenn er sogar ihnen entgegengetreten

wäre. Aber seine Schuld bleibt es, sie unterstützt zu haben, während er ihnen hätte entgegentreten und ihre Macht vermindern helfen sollen. Es mag minder schlimm seyn, daß seine verwerflichen Lehren aus glühender Leidenschaft des Patriotismus hervorgegangen sind, als wenn sie aus purer kalter Ruchlosigkeit entsprungen wären; auf ihren praktischen und wissenschaftlichen Werth an sich hat dieß keinen Einfluß, und es war jedenfalls ein schlimmes Zeichen der Zeit, daß ein so bedeutend begabter Geist keine bessern Mittel und Wege anzugeben wußte, aus den mittelalterlichen Hemmungen und Beschränkungen des Staatslebens zu freieren Gestaltungen herauszukommen. Am meisten mag zur Milderung des Urtheils über die Schuld Machiavelli's beitragen der Umstand, daß das System seiner Gegner, welche größtentheils zugleich Gegner der Freiheit und des Fortschritts waren, in der That ein System der List, des Betrugs und der bald legalisirten, bald nicht legalisirten Gewaltthat war, welches ihm nur entweder erfolglosen ehrlichen Widerstand, wenn nicht Untergang, oder Entgegensetzen gleichartiger, aber überlegener Waffen offen zu lassen schien, da ihm die sittliche Größe eines reinen und heiligen Charakters, der auch im Untergang der Person noch des Sieges des Princips der Wahrheit gewiß ist, fremd war. Wahrhaft groß wäre der überaus begabte Florentiner erst gewesen, wenn er diese sittlich-religiöse Größe gekannt und geübt hätte. Man kann Alles unterschreiben, was R. Mohl in seiner Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften (III, 521 ff.) gründlich und geistreich, in richtiger Vertheilung von Licht und Schatten, über Machiavelli ausführt, und wird doch aufrecht halten können, was wir über die Verderblichkeit eines guten Theils seiner Lehren und die Nachtheile ihrer Wirkungen behauptet haben. Man braucht darum nicht Jenen beizupflichten, die behaupten, er habe die Staatskunst grundsätzlich von der Sittlichkeit abgelöst, da es vielmehr richtig ist, daß er sie zu befolgen rieth, soweit es gehe, wiewohl darin offenbar kein sittliches Motiv des Befolgensollens ausgedrückt ist. Ja man kann mit C. Riedel (Bibliothek der

modernen Politik I, 54) daran erinnern, daß Machiavelli sich dagegen verwahrt, einem eigentlich guten Menschen die Rolle seines Fürsten zuzumuthen, und daß ihm unter allen Menschen der löbliche und legitime Fürst der preiswürdigste zu seyn scheint. Allein dieß Alles hat ihn nicht abgehalten, Fürsten schlechte Lehren zu geben, unentschiedene und bis dahin gute zu verführen, und auch Nichtfürsten mit seinen falschen Lehren zu bestricken und selbst auf den Entwickelungsgang der Wissenschaft nachtheilig einzuwirken. Anstatt die Verunreinigung und Verderbniß, in welche das Christenthum durch hierarchische und absolutistische Irrthümer und Leidenschaften eingetaucht worden war, aus den reinen Ideen desselben heraus zu beseitigen und zu überwinden, und eine Staatslehre und Politik zu begründen und zu entwickeln, welche sich auf der Höhe der christlichen Weltanschauung erhalten hätte, wandte sich Machiavelli der Theorie und Staatspraxis des griechischen und römischen Heidenthums zu. Er leugnet principiell die Nothwendigkeit der Religion, selbst die Wahrheit des Christenthums nicht, aber es fehlt ihm überhaupt an einem philosophischen Princip, er kennt keine andere wissenschaftliche Methode, als die der empirischen Reflexion und der Induktion aus der Geschichte, und neigt daher, wie Vorländer (Geschichte der philosophischen Moral, Rechts- und Staatslehre, der Engländer und Franzosen mit Einschluß Machiavelli's und einer kurzen Uebersicht der moralischen und socialen Lehren der neuern Zeit überhaupt, S. 93) zeigt, zu einer durch teleologische Reflexionen zuweilen durchbrochenen naturalistischen Betrachtungsweise, durch welche er sich jedoch glücklicher, wiewohl nicht consequenter Weise die Anerkennung der Freiheit des Willens nicht rauben läßt. Man muß anerkennen, daß er dabei überall die Freiheit und das Wohl der Staaten und Völker im Auge hat und für normale Verhältnisse das Walten der Gesetze der Sittlichkeit auch in der Politik für wünschenswerth und ganz in der Ordnung hält. Man könnte sagen, nur ausnahmsweise zur Nothwehr läßt er in der Politik die Uebung unsittlicher Grundsätze zu, um aus verderbten Zuständen heraus einen geordneten

Bestand des Staates wieder zu erreichen, wenn man nur nicht sähe, daß ihm die ausnahmsweise Erlaubniß ganz unvermeidlich zur immerdauernden werden muß, in gewissem Maaße wenigstens, da er von der zum Naturalismus geneigten Anschauung ausgeht, daß die Entwickelung der Völker und Staaten nicht als eine selbständig zum Besseren fortschreitende, sondern nur als eine auf- und absteigende, zwischen dem Guten und Bösen im Cirkel sich bewegende zu denken sey. In einer solchen Welt, die im Wesentlichen immer dieselbe gewesen wäre, könnte Alles und könnten auch die Grundsätze der Sittlichkeit in der Politik nur von relativer Bedeutung seyn und es wäre keine Hoffnung vorhanden, einen Zustand der politischen Dinge zu erreichen, in welchem die Erlaubniß zur Nichtbeachtung der Gesetze der Sittlichkeit, wäre sie überhaupt zu geben, wegfallen oder zurückgenommen werden könnte. So hoch man daher auch die Verdienste Machiavelli's um die Geschichtschreibung und beziehungsweise selbst um die Staatswissenschaft und Politik mit Gervinus, Macaulay und Andern anschlagen möge, es bleibt immer beklagenswerth, daß ein so großer Geist sich nicht zu der Tiefe der wahrhaften Staatsidee erhoben und der Staatswissenschaft nicht von Grund aus eine gesunde und gedeihliche Richtuug angewiesen hat. Den gewaltigen Einfluß Machiavelli's mag man ermessen aus Ausführungen R. v. Mohl's in seiner Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften über die Machiavelli-Literatur und die Angabe C. Riedels, nach welcher die Bibliothek zu München allein über vierzig verschiedene Auflagen der Schriften Machiavelli's besitzt.

Der zweite bedeutende Staatsrechtslehrer, den uns der Verf. vorführt, ist der Franzose Jean Bodin (1530—1595). Er stellt seine Lehre und Bedeutung lichtvoll dar. Treffend zeigt er uns in ihm den Gegner Machiavellistischer Grundsätze, mochte Bodin sie auch nicht ganz genau in dem Sinne verstehen, in dem sie gemeint waren, und den Mann, der die unverbrüchliche Geltung der Ethik auch in der Politik verfocht. Er hebt richtig den Fortschritt hervor, welcher Bodin nachzurühmen ist,

indem er die Philosophie nicht vernachlässigte und mit der Geschichte verband, sorgfältiger als seine Vorgänger Wesen und Begriff der einheitlichen obersten Staatsmacht (die Souverainetät) zu ergründen suchte und sie nachdrücklich geltend machte. Nur hat er dabei den Unterschied zwischen dem Ganzen und seinem Theile, dem Staatskörper und dem obersten Organ in diesem Körper, außer Acht gelassen. Er hat nach dem Ausdrucke des Verfassers die Macht des ganzen Staates, welche als Anlage, als Kraft im letzten Grunde gleich ist der gesammten Volkskraft, mit der Macht des obersten Staatsorgans so völlig identificirt, daß ihm, ehe er es merkt, jene ganz verschwindet und diese allein übrig bleibt. Weil jene nur durch ihre eigne Natur beschränkt ist, so meint er, müsse auch diese unbeschränkt seyn. Er sieht nicht, daß die zweite organisirende Macht durch den Organismus beschränkt wird, in welchem sie selbst nur ein Organ, wenn auch das herrschende Organ, also jedenfalls nur ein Theil des Ganzen ist. Er nimmt die souveräne Gewalt aus ihrem Zusammenhang mit den übrigen Staatseinrichtungen heraus, und stellt sie als ein Ding für sich hin, wie wenn sie selbst ein selbständiges Wesen und nicht bloß eine einzelne Eigenschaft eines andern Wesens, des Staates, wäre. Die Verwirrung reißt ihn zu der logischen Absurdität fort, dem Theil, der nur in und mit dem Ganzen bestehen kann, auch über das Ganze eine unbegränzte Macht zuzuschreiben. So kommt Bodin, wie der Verf. nicht unbemerkt läßt, zu dem Ideal der absoluten Rechtsmonarchie, dessen Verwirklichung später Ludwig XIV versucht hat, dessen Hauptfehler aber eben in dem Absolutismus der höchsten Gewalt liegt. Wie er einerseits die im Mittelalter geübte Veräußerlichkeit der Souveränetät anerkennt, als ob sie wirklich eine Art Eigenthum der souveränen Fürsten oder ihrer Familien wäre, so nimmt er andererseits das Steuerrecht nicht als öffentliches, sondern nur als Privatrecht, und läßt die Staatsgewalt als öffentliche Gewalt in der Existenz des Privatrechts ihre Schranke finden, womit dann allerdings Eigenthum und

persönliche Freiheit in ihrer Berechtigung auch dem Staate gegenüber principiell anerkannt waren.

Die Haupteigenschaften der Souveränetät bezeichnet Bodin ziemlich eingehend, verbreitet sich dann über die verschiedenen möglichen Staats- und Regierungsformen und verfolgt die möglichen Wandlungen, welchen der Staat ausgesetzt ist. Sein Verfassungsideal ist ganz in französischem Geiste gedacht: das Königthum oder die legitime (gesetzliche) Monarchie, sey sie nun Wahl- oder Erbmonarchie, d. h. die Unterthanen gehorchen den Gesetzen ihres Fürsten, und der Fürst gehorcht den Gesetzen der Natur, indem die natürliche Freiheit und das Vermögen der Unterthanen geschützt bleibt. So sehr er auf die volle Achtung der persönlichen Freiheit und des Eigenthums Gewicht legt, so kommt er doch nicht bis zur Anerkennung fester politischer Rechte dem Monarchen gegenüber. Das deutsche Reich gilt ihm daher auch gar nicht für eine Monarchie, sondern für eine Aristokratie. Es ist lehrreich dem Verf. zu folgen in seiner Darlegung der Bodin'schen Betrachtungen über die Körperschaften, Collegien, Stände und Gemeinden, die Aemterbesetzungsfrage und die Religionsfreiheit. Besonders geistreich zeigt sich Bodin in der Erwägung der Mannichfaltigkeit der Einzelstaaten und der Untersuchung über die Ursachen derselben. Er erkennt, daß der Unterschied der Klimate auf die Eigenschaften der Völker einwirkt. Zwischen den Völkern der heißen, der gemäßigten und der kalten Zone findet er Unterschiede, die auch politisch in's Gewicht fallen. Es ist überraschend, schon bei Bodin folgende Betrachtungen anzutreffen:

„Die Völker der mittleren Länder haben mehr Körperkraft als die Südländer und weniger List, und sie haben mehr Geist als die Nordländer, wenn auch weniger Leibeskraft, daher sind sie fähiger, Staaten zu leiten, und gerechter in ihren Handlungen. Daher sieht man aus der Geschichte, daß die großen Heere und Mächte gewöhnlich aus dem Norden kommen, aber die Wissenschaften des Verborgenen, die Philosophie, die Mathematik, die Speculation aus dem Süden, und die politischen

Wissenschaften, die Gesetze, die Rechtswissenschaft, die Kunst der Rede vorzüglich den gemäßigten Ländern angehören. Die großen Reiche sind in der gemäßigten Zone entstanden und leichter ist es, von da aus den Süden zu unterwerfen als den Norden. Die einen beugen sich der Stärke und suchen durch Schlauheit wieder Gewinn zu machen; die andern bewähren ihre Kraft im Kriege, aber werden im Frieden besiegt. Sogar die Römer haben den Norden nicht bezwingen können; die nördlicheren Engländer haben es den südlicheren Franzosen oft vorgehalten, daß es ihnen wenig helfe, in den Schlachten über die Franzosen zu siegen, weil diese sie im Friedensschlusse überlisten, und ganz dasselbe können die Franzosen von den Spaniern sagen, die seit einem Jahrhundert in jedem Vertrag die Schlauen gewesen. Weil die nördlichen Völker weniger List und mehr Stärke haben, so haben die alten wie die neuen Fürsten ihre Leibwachen vorzugsweise aus Truppen aus dem Norden, aus Scythen, Thrakern, Deutschen, Schweizern, gebildet. Die Grausamkeit findet sich häufiger im Süden und im Norden als in dem gemäßigten Klima, die Keuschheit ist dem Norden eigen. Der Norden verläßt sich auf das Schwert, die mittleren Völker auf die Rechtspflege, der Süden auf die Religion. Fast alle Religionen stammen aus dem Süden: in den sonnigeren Ländern ist der Mensch zu Betrachtung der göttlichen Dinge geneigt. Die Südländer werden daher leichter mit dem religiösen Glauben als mit der Vernunft oder mit der Gewalt beherrscht. Je weiter man nach dem Süden geht, um so frömmer, der Religion ergebener und vertrauender findet man die Leute. Die Rechtspflege hilft da nicht aus; die Prozesse werden durch Listen und Trug aller Art völlig unsicher gemacht. Die mittleren Völker brauchen ihren Verstand mehr, um gut und bös, recht und unrecht zu unterscheiden, und sind deßhalb eher geschickt zu regieren und zu richten. Die nördlichen verstehen sich mehr auf das Handwerk, mechanische Fertigkeit, industrielle Arbeit."

Der Verf. zeigt ferner, wie Bodin aus dieser Betrachtung sogar ein allgemeines Gesetz für den wohl eingerichteten

Einzelstaat und für die gesammte irdische Weltordnung ableitet, die er die Weltrepublik nennt. Bodin erinnert an Platon, dessen Idee er nur freier anwendet, wenn er dreierlei Geisteskräfte unterscheidet: die sinnliche Auffassung und Einbildung, den ordnenden Verstand und die ideale Erkenntniß. Daher sollen nach ihm in dem wohl eingerichteten Staate die Priester und Philosophen die Wissenschaft der göttlichen Dinge und Dessen pflegen, was den menschlichen Sinnen verborgen ist, die Fürsten und Magistrate die staatliche Ordnung handhaben und die Politik verständig leiten; die Soldaten, Handwerker und Bauern aber ihre Sinneskräfte auf die äußern Arbeiten verwenden. In gleicher Weise hat aber auch Gott nach Bodin die Universalrepublik der Erde gegründet, indem er den südlichen Völkern die Aufgabe gestellt hat, die verborgenen Dinge zu ergründen und die andern Völker darüber zu belehren, den mittleren Völkern die Herrschaft und die Rechtspflege, die Leitung und den Handel der Welt anvertraut hat, und den übrigen die Metallschätze übergeben und für die Mannichfaltigkeit der Gewerbe befähigt hat.

Man sieht, bemerkt der Verf. hiezu mit Recht, Bodin verirrt sich zuweilen auf den ungebahnten Wegen der Abstraktion und in den psychologischen Deutungen. Aber Niemand kann ihm einen durchdringend scharfen Blick in einzelnen Beobachtungen und einen hohen idealen Schwung in seiner Weltansicht absprechen. Dieser ideale Schwung hängt genau mit der allem Pantheismus abgewendeten theistischen Grundlage seiner Weltanschauung zusammen, welche er allein als zur Begründung der Ethik, des Staates und des Rechtes tauglich erkannte.

Im zweiten Capitel stellt der Verf. den Einfluß der Kirchenreform, Luther, Zwingli, und Hugo de Groot dar. Er zeigt, daß Luther auf Trennung der weltlichen und geistlichen Gewalt ausgeht, wie schon Dante gethan hatte. Was der moderne Staat als sein ausschließliches Recht behauptet, Gesetzgebung, Regierung, Gericht, worin er keine Concurrenz der Kirche anerkennt, das hat ihm Luther zugestanden, aber

nur aus religiösen Motiven. Daher erhebt sich seine Vorstellung vom Staat nur wenig über den beschränkten Bereich der Rechtspflege. Sein Staat ist nicht viel mehr als eine unentbehrliche Zucht- und Friedensanstalt. Die geistige Bedeutung des Staates war ihm noch dunkel, die sittliche Natur aber des Staates hob er mit gläubigem Nachdruck hervor. Mit seiner Verehrung der Glaubensfreiheit kam er den kirchlichen Parteien gegenüber in's Gedränge und blieb nicht immer consequent. Zu der Cultusfreiheit, welche der heutige Staat gewährt, konnte er sich noch nicht erheben. Obgleich ihn die Beschränkung der obrigkeitlichen Gewalt innerhalb der weltlichen Dinge aus Gründen des Staatsrechts oder des Privatrechts weniger interessirte, so vertrug sich doch sein natürliches Rechtsgefühl nicht mit einer absoluten Gewalt der Obrigkeit, deren Grenzen er aber nicht zu bestimmen wußte. Er predigte und schrieb wider den Aufruhr und hielt gegen Tyrannei nur passiven Widerstand für erlaubt. In interessanten Ausführungen zeigt der Verf., wie das deutsche männliche Rechts- und Freiheitsgefühl in Luther zum Durchbruch gekommen ist, und daß neuere Absolutisten mit Unrecht seine Ehrfurcht vor Gottes Macht, die auch in der obrigkeitlichen Gewalt zur Erscheinung komme, fälschlich zu knechtischer Unterwürfigkeit unter jegliche Tyrannei ausbeuteten. Der Verf. zeigt befriedigend, daß Melanchthon und Oldendorp im Wesentlichen den Standpunkt Luthers getheilt haben, so wie daß in Zwingli sich mit der religiösen Natur die politische verbunden habe. In seiner Geistesart ist ein moderner Zug. Er hat sich vollständiger als Luther von den Anschauungen des Mittelalters befreit. Wiewohl er den geistlichen Staat und alle geistliche Gewalt unbedingt verwirft, so ist er doch weit davon entfernt, der staatlichen Obrigkeit eine absolute Herrschaft über die Kirche einzuräumen, welche ihm die unsichtbare Gemeinschaft der Heiligen, deren Haupt Christus, ist. Doch spricht er der Obrigkeit auch die Regierung der Kirche zu, wobei er voraussetzt, daß sie eine christliche sey, so wie hinwieder auch die physische Gewalt des Volkes seine Billigung findet,

wenn die christliche Kirche von einer abtrünnigen Obrigkeit bedrängt wird. Der Staat ist ihm die christlich-politische Volksgemeinde und regiert, die kirchliche Ordnung in sich aufnehmend, nach den Vorschriften des biblischen Christenthums. Der Verf. hebt hervor, daß dieß noch immer die mittelalterliche, nicht die moderne Staatsidee ist, wenn auch die Hierarchie gebrochen erscheint. Diese reformirte Anschauung ist in dem von Calvin eingerichteten Genferstaate in eigenthümlicher Weise verwirklicht worden. In Calvin mischt sich der Theologe und der Jurist. Das gereinigte Gottesreich herzustellen, ist das Ziel seines Strebens. Er ist Meister und Vorbild der puritanischen Richtung. Sein Ideal ist eine aus aristokratischen und demokratischen Elementen gemischte, aber vorzugsweise dem religiösen Leben dienende und mit Strenge die Sittenzucht haltende bürgerlich-sittliche und fromme Republik. Man sieht, von allgemein philosophischen staatswissenschaftlichen Untersuchungen und Principien ist bei den Reformatoren nicht die Rede. Sie sind und bleiben trotz ihrer veränderten Anschauungen Theologen, und sie arbeiten wohl der Philosophie vor, aber sie erheben sich nicht zu allgemein phiosophischen Principien.

Vortrefflich schildert nun der Verfasser die Bedeutung der staatswissenschaftlichen Leistungen des Hugo de Groot (Hugo Grotius), den er mit Recht als den Befreier der Rechtslehre von der Theologie feiert. Er zeigt, daß er energischer als seine Vorgänger in der menschlichen Natur das Rechtsprincip aufgesucht habe, ohne doch darüber im Zweifel zu seyn, daß die menschliche Natur eine Schöpfung Gottes sey und daß daher Gott die Anlage des Naturrechts nach seinem Willen dem Menschen eingepflanzt habe. Zwar läßt sich Grotius auf eine psychologische Untersuchung der Menschennatur nicht ein, aber zeigt doch im Menschen den Trieb der Geselligkeit auf und leitet daraus in Verbindung mit den menschlichen Fähigkeiten der Sprache und des Urtheils den Begriff des natürlichen Rechtes her. Grotius faßt die Geselligkeit als eine sittliche Nothwendigkeit, welche den Menschen zur Gemeinschaft treibt, nicht um dieses oder jenes

Vortheils willen, sondern um der menschlichen Natur gerecht zu werden. Den Satz des Aristoleles: der Mensch ist ein staatliches Wesen, erweitert Grotius zu dem Satz: der Mensch ist ein geselliges Wesen. Treffend sagt der Verf.: „der Aristotelische Satz begründet das Staatsrecht, der des Grotius das Recht überhaupt (Privatrecht, Staatsrecht, Völkerrecht).“ Trotz seines großen Fortschritts für die Begründung des Rechtsbegriffs überhaupt, ist Grotius für die Begründung des Staatsrechts hinter Aristoteles zurückgeblieben. Es ist ein Verdienst Bluntschli's diesen Gesichtspunkt gegen Grotins wie gegen Spätere geltend gemacht zu haben. Der Punkt ist für alles Folgende zu wichtig, um hier den Verf. nicht selbst sprechen zu lassen.

„Aristoteles hatte den Staat als Einheit erkannt und mit Nachdruck betont, daß wie das Ganze vor den Theilen sey, so auch in der Idee der Staat vor den Bürgern, seinen Theilen. Ohne diese Erkenntniß ist eine wissenschaftliche Begründung des Staatsrechts nicht möglich. Man kann nicht sagen, daß diese Einsicht Grotius so vollständig fehle, wie einem großen Theile seiner Nachgänger. Er führt billigend ein Wort des Juristen Paulus an, der dem Volke einen einheitlichen Geist zuschreibt (II, 9. 3.). Er erkennt sogar an, daß dasselbe in einem der Natur nachgebildeten Sinne einen Körper habe, und spricht daher wiederholt von einem Staatskörper. Aber diese Einsicht zeigt sich nur zuweilen in vereinzelten Aeußerungen, sie erhebt sich nicht zu der Klarheit eines leitenden Gedankens. In der Regel hat er nur die einzelnen Menschen vor Augen. Ihnen schreibt er den Trieb der Geselligkeit zu; aus ihrem Zusammentritt und aus ihrer Vereinigung leitet er den Staat ab. Von einer Einheit, die in der Natur selbst als Anlage gegeben ist, weiß er nichts. Er hat nur eine Ahnung davon, indem er den Trieb zur Einigung wahrnimmt, der von Natur in Allen wohnt. — Die Lehre, welche den Staat aus Vertrag der Bürger entstehen läßt, ist zwar bei Grotius nicht so bestimmt ausgesprochen, wie bei seinen Nachfolgern. Es geschieht ihm aber kein Unrecht, wenn man dieselbe auf ihn zurückführt, indem er

aus der Verbindlichkeit der Verträge alles Staatsrecht ableitet (Proleg. 15. 16) und den Staat als die vollkommenste Vereinigung der freien Menschen erklärt (I, 1. 14. II, 5. 17, II, 5, 23) um des Rechtsgenusses und gemeiner Wohlfahrt willen; denn er denkt dabei wirklich an die Individuen, die sich vereinbaren, nicht an eine nationale Gemeinschaft, welche sie zusammentreibt und zusammenhält." Wir werden in der Folge sehen, wie nachtheilig der bemerkte Mangel des Grotius auf viele Staatsrechtslehrer gewirkt hat.

Richtig läßt der Verf. Grotius das Naturrecht, welches mit innerer Nothwendigkeit gegeben sey, daher a priori erkannt werden könne, von dem göttlichen Recht in dem Sinne der Offenbarung des göttlichen Willens im Dekalog so wie von dem Satzungsrecht des einzelnen Staates unterscheiden. Die beiden letztern nennt Grotius Willensrecht (jus voluntarium), indem sich in ihnen dort der Wille Gottes, hier der Wille des Staates ausgesprochen habe. Bemerkenswerth ist die Unterscheidung zwischen Staatssouveränetät und Fürstensouveränetät, welche sich bei Grotius findet und die ihn in Stand setzte, die Frage: Wem die oberste Staatsgewalt zukomme, weniger absolut und umsichtiger als Bodin zu beantworten. Weniger befriedigend ist seine Lehre, daß rechtlich möglicherweise ein Volk sich ganz und gar einem Fürsten oder einer Aristokratie unterwerfe, ohne sich irgend welche politische Rechte vorzubehalten. Wiewohl ihm der freie Staat, in welchem die Bürger auch politische Rechte haben, viel lieber und ehrwürdiger ist, so kann er sich doch die Möglichkeit denken, daß ein mächtiger Mann die Herrschaft erworben habe, mehr um seines eigenen Vortheils als um des Wohls der Unterthanen willen. Wichtig ist seine Erkenntniß, daß der Staat derselbe bleibt, wenn auch seine Regenten wechseln, sogar wenn die Regierungsform wechselt. Er ermangelt nicht, daraus staatsrechtlich eingreifende Folgerungen zu ziehen. Mit beredten Worten schildert der Verf. die ungeheure Wirkung, welche das Werk von Grotius: de jure pacis et belli, geübt und womit er sich den Ruhm des Begründers der naturrecht-

lichen Rechtsphilosophie und des modernen Völkerrechts errungen hat. Er läßt nicht unbemerkt, daß der große Fortschritt des Grotius etwas Ueberwältigendes, Hinreißendes hatte, so daß die Mängel der neuen Lehre einstweilen nicht bemerkt wurden.

Im dritten Capitel schildert der Verf. kurz, aber treffend die englische Revolution, dann die Lehren des John Milton, Thomas Hobbes und Spinoza. Höchst anziehend ist Milton geschildert, von dem der Verf. zeigt, daß fast alle seine politischen Schriften auf einen bestimmten praktischen Zweck gerichtet waren, daher auch das Feuer der Parteileidenschaft öfter seine Argumente erhitze und über die reinen Linien der Wissenschaft hinaustreibe. Als besonderes Verdienst hebt der Verf. Milton's glanzvolle Vertheidigung der Preßfreiheit hervor, welche zwar nicht unmittelbar, aber doch durch ihre spätern Schickungen nicht wenig dazu beitrug, daß die Engländer allen andern Völkern in der Gewährung der Preßfreiheit vorangegangen sind. Bei allem Glanze, womit der Verf. Milton umgiebt, billigt er doch nicht dessen Lehre von der Volkssouveränetät, deren Behauptung bei Milton weniger aus theoretischen Betrachtungen als aus dem Kampfe gegen die absolutistische Richtung des stuartischen Königthums hervorgegangen war. Gleichwohl ersieht man daraus, daß Milton auch nur eine atomistische Auffassung des Wesens des Staates kannte, so sehr er sich auch seinem absolutistischen Gegner Salmasius in der Polemik überlegen zeigte.

Sein älterer und ihn gleichwohl überlebender Zeitgenosse Th. Hobbes (1588—1679) stand ihm als Vertheidiger der absoluten Staats- und Königsgewalt schroff gegenüber. Aber auch Hobbes steht auf dem Standpunkt der atomistischen Auffassung des Staates. Er wendet nur diese Atomistik gewaltsam um zur scheinbaren Begründung eines zwar übertragenen, aber eben durch die Uebertragung nach seiner Meinung absolut gewordenen Herrscherrechtes. Schon Milton zeigte, daß sich diese Gründe geradezu in's Gegentheil verkehren lassen. In der lichtvollen Auseinandersetzung des Verfassers vermissen wir nur

die stärkere Hervorhebung der materialistischen Grundlage der Philosophie des Hobbes, womit er über Bacon's Tendenzen weit hinausging. Der religionsfeindliche, gemüthlose Absolutismus des Hobbes hat etwas um so Grauenvolleres, je mehr er widernatürlich auf die atomistische Auffassung des Staates gebaut ist.

Auch Spinoza (1632—1677) kommt, wie der Verf. zeigt, über die atomistische Auffassung des Staates nicht hinaus, indem auch er den Staat und die Staatsgewalt auf den Vertrag der Einzelnen baut. Aber er geht doch ungleich tiefer als Hobbes und giebt der Vertragstheorie eine Wendung, die weit mehr auf Milton's Ideen innerhalb gewisser Grenzen (denn in den metaphysischen Fragen würde Milton den Weg des Theismus gegangen seyn) hinauslief, und durch welche er bis auf einen gewissen Punkt positiv fördernd in den Entwickelungsgang der Wissenschaft des Staatsrechts eingegriffen hat. Denn so unbefriedigend seine Metaphysik und seine Ethik ist, so sehr sein Rechtsbegriff ein nur mechanischer (weder organischer, noch sittlicher) Begriff ist, so kann es doch als ein wesetlicher Gewinn der Wissenschaft betrachtet werden, wie auch der Verf. mit Recht bemerklich macht, daß der Zweck des Staates von Spinoza als die Freiheit erkannt wurde.

Im vierten Capitel treffen wir auf deutsche Staats- und Rechtsgelehrte des siebenzehnten Jahrhunderts: Samuel Pufendorf, Alberti, Seckendorf, Leibniz.

Hier erwirbt sich nun der Verfasser mit gewichtigen Gründen das Verdienst, der in der neueren Zeit eingerissenen Unterschätzung Pufendorf's entgegenzutreten und ihn schon durch seine unter dem Namen Severinus de Monzambano erschienene Schrift: de Statu Imperii Germanici (1667), als einen genialen Kopf erscheinen zu lassen. Er erinnert mit Recht, daß die öffentliche Meinung seiner Zeit Pufendorf sehr hoch gestellt habe, daß seine Schriften zahlreiche Verehrer gefunden hätten und daß durch sein Vorbild Thomasius begeistert worden sey. Licht- und Schattenseite der Lehre Pufendorf's

beleuchtet der Verf. vortrefflich und zeigt, wie durch den von ihm angefachten Streit in Deutschland der Sieg der Wissenschaft des Naturrechts in ihrer Unabhängigkeit von dem kirchlichen Lehrbegriff entschieden wurde. Alberti und Seckendorf konnten, jener mit seinem orthodoxen Compendium, dieser mit seinem Christenstaat, dagegen nicht aufkommen. Mit Recht bedauert der Verf., daß der große Leibnitz seine Ideen über die Staatswissenschaft nicht in einem systematischen Ganzen dargelegt, sondern nur gelegentlich seine Ansichten eher angedeutet als tiefer begründet und schärfer begrenzt hat. So sehr nun der Verf. alle wesentlichen Gesichtspunkte der staatswissenschaftlichen Lehren des Leibniz in seine eingehende Darstellung verwebt, so hätte doch unseres Erachtens die Bedeutung des Leibnizischen Grundgedankens einer philosophisch theokratischen Begründung des Staatsrechtes und alles Rechtes tiefer gewürdigt werden sollen, in welcher Leibniz für alle weitere Entwickelung der Rechts- und Staatsphilosophie das allein richtige und gründliche Princip aufgezeigt hat, wenn er auch den Unterschied der menschlichen und der göttlichen Gerechtigkeit noch nicht scharf genug entwickelt haben mag. Daher erscheint uns auch heute eine ganz erschöpfende Darstellung und Beurtheilung der Rechts- und Staatsphilosophie des Leibniz im Zusammenhang mit den Principien seines gesammten philosophischen Systems noch immer ein dringendes Bedürfniß.

Im fünften Capitel werden uns das Zeitalter Ludwigs XIV und die zweite englische Revolution, dann die Lehren Fénélons, Bossuets und John Locke's vorgeführt.

Die Beziehung und der Unterschied der absolutistischen Praxis des Königs von Frankreich und des theoretischen Absolutismus des Hobbes werden lichtvoll auseinandergesetzt. Scharf tritt der Unterschied der sittlichen Lehren des edlen Fénélon und des hierarchisch-absolutistischen Bossuet hervor. Der Verf. zeigt zur Genüge, wie das Zeitalter Ludwigs XIV der Entwickelung der Staatswissenschaft nicht günstig war und wie „die autoritätsselige Gebundenheit des politischen Denkens“

auf dem Continent in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts unvermindert fortdauerte. Mit um so größerem Interesse wenden wir uns seiner Darstellung der staatsphilosophischen Lehren John Locke's (1632—1704) zu, der in England mit der zweiten Revolution schon früher eine Wendung zu freieren Ideen einleitete. Es ist bekannt, wie tief Locke's Briefe über die Toleranz eingewirkt haben. Wenn auch er über die atomistische Auffassung des Staates nicht hinaus kam und so sehr wie seine antiabsolutistischen Vorgänger den Staat aus dem Vertrage hervorgehen ließ, so darf man nicht übersehen, daß in diesem ganzen Zeitalter diese einseitige Auffassung durch den herrschenden Absolutismus provocirt war. Man glaubte nur in dieser Lehre eine kräftige Waffe gegen den Absolutismus finden zu können und hatte sich überhaupt noch nicht über die bloße Verstandesauffassung zur Vernunftauffassung, welche die des Verstandes erst vollendet, zu erheben vermocht. Wir folgen dem Verfasser nicht weiter in seine lehrreichen Darlegungen der Theorie Locke's und seine scharfsinnigen Bemerkungen über dieselbe, indem wir nur noch bemerken, daß Locke für die nächste Folgezeit sehr folgenreich geworden ist.

Das sechste Capitel ist Christian Thomasius und Christian Wolff gewidmet. Das Lehren und Wirken des Thomasius wird eingehend und lichtvoll erörtert. Die hohe Bedeutung des Mannes tritt überall in heller Beleuchtung hervor, und wir zögern nicht, mit dem Verf. anzuerkennen, daß Thomasius in mancher Hinsicht dem Verständniß seiner Zeitgenossen vorausgeeilt ist. Selbst der Behauptung wollen wir nicht widersprechen, daß Thomasius an speculativem Talent und an geistigem Ueberblick weit hinter Leibnitz zurücksteht, daß aber seine Verdienste um die Humanität und um die Rechtswissenschaft dennoch größer sind als die des berühmten Philosophen. Denn dies widerspricht nicht unserer Behauptung, daß Leibnitz in der Begründung der obersten Principien der gesammten praktischen Philosophie alle seine Vorgänger und nächsten Nachfolger weit übertroffen habe, wenn er es auch an der systematischen

Ausführung seiner tiefsinnigen Ideen hat fehlen lassen. Ebenso wenig können wir dem Verf. widersprechen, wenn er behauptet, daß die Theorie der deutschen Universitäten dem Thomasius nicht zu folgen wagte, sondern nach ihm eher wieder mehr in die früheren Anschauungen zurücksank. Ohne Frage dürfte der Verf. diese Behauptung selbst auf den berühmtesten Lehrer der Moralphilosophie und des Naturrechts in der nächstfolgenden Generation, auf Christian Wolff ausdehnen sammt seinem Anhang. Um sich einen Begriff von der Bedeutung des hervorragenden Mannes zu machen, möge man nur die Folgen beachten, welche sein kühner Muth hatte, zuerst die deutsche Sprache auf den Lehrstuhl gebracht zu haben, daß er die erste gelehrte Zeitschrift in Deutschland gründete und damit der Begründer der deutschen Journalistik wurde, daß er in dem Mangel der Freiheit des Denkens die Ursache der Langsamkeit der Fortschritte der Wissenschaft in Deutschland nachwies, daß er das Unrecht zeigte, die Ketzerei von Staatswegen als strafbares Verbrechen zu behandeln, daß er durch seine Disputation „vom Verbrechen der Zauberei", dem Unfug der Hexenprocesse entgegentrat und dadurch viel dazu beitrug, den Aberglauben zurückzudrängen, und daß er nicht ohne Erfolg die Tortur bekämpfte, wenn es auch noch über ein Jahrhundert dauerte, bis diese Barbarei gänzlich aus dem Strafproceß verbannt wurde. Nicht minder groß sind die Verdienste des Thomasius in den Untersuchungen über die letzten Gründe des Rechtes und des Staates. Unter seinen Vorgängern hatte wohl Locke und Pufendorf den meisten Einfluß auf ihn. Aber mit Recht bemerkt der Verf., daß er in einigen Beziehungen eine neue Stellung einnahm und die Lehre des Pufendorf ergänzte. Wiewohl auch er noch den Staat auf Vertrag gründet, so durchbricht er doch bereits diese Vorstellung durch die bestimmte Verwerfung des Satzes, daß alles Recht ursprünglich von den Verträgen komme. Er erkennt angeborene Rechte an und zeigt, daß der Vertrag nur insofern rechtsverbindlich wirke, als derselbe eine Rechtsnorm voraussetze und beachte, welche schon ohne Vertrag dem Naturrecht, dem

Völkerrecht oder dem bürgerlichen Rechte angehöre. Der Verf. läßt nicht unbemerkt, daß die Verfolgung dieses Gedankens in seine weiteren Consequenzen es als Irrthum erscheinen lassen mußte, daß der Staat das Produkt des Vertrags seiner Bürger sey. So hatte Thomasius schon die Philosophie des Rechtes und des Staates dicht an die Schwelle der organischen Auffassung hingeführt. Muß man auch dem Verf. die Behauptung einräumen, daß der Rechtsbegriff des Thomasius in wesentlichen Beziehungen theils lückenhaft, theils unrichtig ist — was derselbe in einigen Punkten nachweist —, so muß man ihm doch auch vollkommen beipflichten, wenn er von ihm in folgenden Worten rühmt: „Aber trotz alle dem hat sich Thomasius auch um die Erkenntniß des Rechtsbegriffs ein großes Verdienst durch seine Untersuchung erworben, und die beiden großen Wahrheiten, daß alles (menschliche) Recht eine äußere Ordnung sey und daß das innere Seelenleben für sich nur der Moral im engeren Sinne, aber nicht dem Rechte angehöre, also auch nicht von der Rechtsautorität beherrscht werde, haben durch dieselbe eine neue Beleuchtung und Bekräftigung erfahren, für welche die späteren Geschlechter ihm dankbar zu seyn Ursache haben. Auch die völlige Ausscheidung des göttlichen Rechts im Sinne der Theologen aus der Rechtswissenschaft und die gänzliche Befreiung der Vernunftlehre von der Glaubensautorität ist ein wichtiger Fortschritt seiner reiferen Studien, den man um so höher schätzen muß, als Thomasius in seinem Herzen an die Autorität glaubte, die er aus logischen Gründen aus seiner Wissenschaft verwies, und als vor und nach ihm die Vermengung der religiösen und der philosophischen Doktrinen die Arbeiten der Wissenschaft zu stören und zu verderben pflegte."

In der Darstellung der Rechts- und Staatslehre Christian Wolff's hält sich der Verf. frei von der in der neueren Zeit beliebten Unterschätzung dieses Philosophen, wiewohl ihm jene seine gedehnte Breite der Darstellung, jene ermüdende Weitschweifigkeit und unersättliche Entwickelungs- und Klarmachungs-

lust bis zur Trivialität nicht unbekannt sind, von denen abgestoßen Schelling ihn einen Philosophen langweiligen Andenkens genannt hat. In der That ist etwas Chinesisch-Mandarinenhaftes in seinen weitläufigen Schriften, welches sie der heutigen Zeit ungenießbar macht. Was wohlmeinende nüchterne Verständigkeit ohne Genialität zu erreichen vermag, das hat Wolff nahezu erreicht und die Wirkung seiner Schriften auch auf die Dauer nur durch die ermüdende Breite schwer beeinträchtigt. An Klarheit, die nur zu oft bis zur Trivialität hinabsteigt, hat es ihm nicht leicht Einer zuvorgethan, und noch heute ist viel mit Geduld aus seinen Schriften zu lernen und von ihren Pedanterien befreit für tiefere Forschung zu verwerthen. Er verschmolz Leibniz und Thomasius, ohne doch andere Vorgänger zu vernachlässigen. Jenen zwar verwässerte er, während er diesen wenigstens in einigen Punkten weiter führte. Bekanntlich hat Wolff, wie auch der Verfasser bemerkt, seine Ansichten über das Naturrecht in seiner demonstrativen Methode ausführlich in neun dickleibigen Quartbänden, welche damals wiederholt gedruckt worden sind, aber heute von Niemanden mehr gelesen, von Wenigen gelegentlich nachgeschlagen werden, dargestellt und dann nochmals in einem kurzen Auszug, den Institutiones Juris naturae et gentium (1740) summarisch wiederholt, und außerdem noch in seiner ersten Hallischen Periode „vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen" oder ein Buch über „die Politik" geschrieben. Der Verf. legt seiner Darstellung nur den ersten Band des größeren Werkes, in welchem die angeborenen Pflichten und Rechte erklärt und damit die Fundamente des Naturrechts gelegt werden, und den achten Band, der das öffentliche Recht enthält, zu Grunde. Diese Darstellung der Wolff'schen Rechts- und Staatslehre ist durchgängig gerecht und die Verdienste Wolffs anerkennend. Wenn er auch mit Recht zugiebt, daß der Hauptstamm der von Wolff aufgestellten Sätze nicht neu entdeckte Wahrheiten gewesen sind, so findet er doch begreiflich, daß die merkwürdig klare und principielle Aussprache

und Verkündigung derselben einen tiefen Eindruck auf die Zeitgenossen machte, daß sie dem neuen Zeitgeiste entsprachen, und daß es ziemlich dieselben Lehren gewesen sind, welche einige Jahre später in J. J. Rousseau einen energischen Propheten erhielten. Der Verf. läßt nicht unbemerkt, daß Wolff, wie Thomasius, als ein liberaler Vorkämpfer einer neuen Zeit von der vorwärts strebenden Jugend hochgeachtet ward und daß er trotz seiner pedantisch-eitlen Breite in der Entwickelungsgeschichte des modernen Geistes eine einflußreiche Stelle einnahm, auch weit über Deutschland hinaus wirkte, indem seine Lehre nach Holland, Neapel und Frankreich verpflanzt wurde, während sie auf den deutschen Universitäten und in Oesterreich zu einer bis auf Kant wenig bestrittenen Herrschaft gelangt war.

Das siebente Capitel ist Friedrich dem Großen von Preußen gewidmet. Welch' ein Uebergang: von Chr. Wolff auf Friedrich den Großen! Und doch ist er gerechtfertigt. Wie kommt Friedrich d. Gr. in die Gesellschaft der Staatesrechtslehrer? Darüber giebt uns der Verf. genügende Auskunft. Die Würdigung Friedrichs d. Gr. als Staatsrechtslehrers ist ein Glanzpunkt seines Werkes. Mit vollem Rechte behauptet der Verf., die staatswissenschaftliche Bedeutung Friedrichs d. Gr. sey verhältnißmäßig nur wenig bekannt und werde selbst von den Männern des Fachs nur wenig gewürdigt. Daß er gerade der erste und vornehmste Repräsentant der modernen Staatsidee sey, können wir nicht mit dem Verf. behaupten, daß er aber einer der genialsten unter denselben sey, räumen wir willig ein. Merkwürdigerweise sind es dieselben beiden Männer, die vorzugsweise auf Wolff wirkten, und die auch Friedrich d. Gr. am höchsten verehrte, Leibniz und Thomasius — außer ihnen am meisten noch Locke; — und doch wie verschieden erscheinen Wolff und Friedrich d. Gr. als Staatsrechtslehrer! Der Verf. zeigt sehr gut, daß für Friedrich der Ausgangspunkt seiner staatswissenschaftlichen Forschungen die Frage über die Natur des fürstlichen Rechts und Berufs gewesen ist. Er weist nach, daß Friedrich schon als 26jähriger junger Mann in sei-

nen Bemerkungen über den gegenwärtigen Zustand des europäischen Staatswesens (Oeuvres VIII.) über die Hauptfrage mit sich in's Reine gekommen war. In dieser Schrift äußert Friedrich d. Gr. unter Anderem: „Die meisten Fürsten leben in dem Wahne, daß Gott aus besonderer Aufmerksamkeit für ihre Größe, ihr Glück und ihren Stolz die Menge der Menschen um ihretwillen geschaffen und ihrer Obhut anvertraut habe, und daß ihre Unterthanen die Bestimmung haben, die Werkzeuge und die Diener ihrer regellosen Leidenschaften zu seyn. Wenn das Princip falsch ist, so werden auch die Folgerungen aus demselben fehlerhaft seyn. .... Würden die Fürsten diese Irrthümer abwerfen und auf den Ursprung ihres Berufes zurückgehen, so würden sie wahrnehmen, daß der Rang, auf den sie so eifersüchtig sind, und ihre Erhebung lediglich das Werk der Völker ist, daß die Tausende von Menschen, die ihnen anvertraut sind, sich keineswegs einem einzigen Menschen als Sclaven ergeben haben, um ihn gefürchteter und mächtiger zu machen, daß sie sich nicht einem Mitbürger unterworfen haben, um die Märtyrer seiner Launen und das Spielzeug seiner Willkür zu werden, sondern daß sie den unter ihnen erwählt haben, dem sie vertraut haben, daß er gerechter als ein anderer regieren und ihnen am besten wie ein Vater dienen werde; den wohlwollendsten, damit er ihre Noth lindere; den weisesten, damit er sie vor verderblichen Kriegen bewahre; endlich den fähigsten, um den Staatskörper zu repräsentiren, dessen höchste Macht den Gesetzen und der Gerechtigkeit zur Stütze diene, nicht aber ein Mittel werde, um ungestraft Missethaten zu begehen und Tyrannei zu üben."

Friedrich d. Gr. ist hier in seinen freisinnigen Grundsätzen wohl auch nicht über die Vertragstheorie hinausgekommen, doch ist es ihm eigentlich nicht um diese Theorie zu thun, sondern um die richtige Erkenntniß des Fürstenberufs, welche er in der That hiemit gewonnen hat. Als des Königs bedeutendste politische Schrift bezeichnet der Verf. richtig den etwas später erschienenen Antimachiavelli. Man kann dem Verf. nur beipflichten, wenn er diese Schrift ungleich höher stellt, als sie von den

Staatslehrern unserer Zeit gestellt zu werden pflegt. Diese klugen gelehrten Herrn thun sich mehr als billig darauf zu gut, daß sie den Charakter Machiavelli's und die Tendenz seiner ebenso berüchtigten als berühmten Schrift: Der Fürst, richtiger beurtheilen, als dies Friedrich dem Großen möglich gewesen ist. Aber bei dieser richtigeren Erkenntniß der Umstände und Beweggründe, aus welchen das Buch vom Fürsten hervorgegangen ist, verlieren sie mehr als recht ist die Frage aus den Augen: welcher Wahrheitsgehalt wohnt dem Buche vom Fürsten ein? und welche Folgen und Wirkungen konnten und mußten aus ihm für die Theorie und Praxis des Staatslebens hervorgehen und welche sind faktisch aus ihm hervorgegangen? Alle „Rettungen" Machiavelli's sind und bleiben mehr oder minder hinkend, im Grunde also mißlungen, und widerlegen nicht was der Verfasser in den Worten ausdrückt: „Noch immer behauptete (zu König Friedrich's Zeiten) Machiavelli's Schrift über das „Fürstenthum" in den höchsten Kreisen der Fürsten und ihrer Minister eine Autorität, wie keine andere Lehre der Politik. Den absolutistischen Neigungen der Zeit sagte sie vollständig zu. Man verleugnete sie wohl etwa aus religiösen Scrupeln, aber insgeheim las man sie doch mit Vergnügen, und befolgte sie in der Praxis so gut man es verstand." Man hat keinen sonderlichen Grund sich darüber zu betrüben, daß Friedrich d. Gr. weder den Beruf empfand, noch Zeit dazu hatte, gelehrt zu untersuchen, welche Entschuldigungen sich für Machiavelli etwa auffinden ließen, um das Maaß seiner Schuld mit möglichster Billigkeit abzuwägen, wohl aber hat man sehr viel Grund, sich darüber zu freuen, daß des hochbegabten und thatkräftigen Königs sittliches Gefühl wider das verlockende Buch sich heftig empörte. Der tödtliche Haß, den der Verf. ihm gegen Machiavelli zuschreibt, galt doch ziemlich sicher nicht sowohl der Person, als den aufgestellten Grundsätzen, wenn er auch wohl aus den bösartigen Wirkungen der Schrift auf die ruchlose Natur ihres Autors zurückschließen mochte. Einen Heiligen, wenn es ihm auch um einen solchen nicht gerade zu thun seyn mochte, konnte

er jedenfalls nicht in ihm erblicken, und was man auch zur Milderung des Urtheils über Machiavelli mag beibringen können, namentlich seine glühende Vaterlandsliebe, so gehörte doch mindestens, wenn denn doch Ruchlosigkeit nicht vorausgesetzt werden soll, ein ungeheurer sittlicher Leichtsinn dazu, eine Schrift von solchen wenn auch nur angeblich ausnahmsweise anzuwendenden Grundsätzen in die Welt hinauszuschleudern. Die Praxis solcher Grundsätze ist wie jedes schlechte Beispiel sehr schlimm und kann nur verderbliche Wirkungen haben. Aber wir behaupten, daß die Aufstellung einer Theorie solcher schlechten Praxis, da die letztere möglicherweise nur vorübergehend seyn oder zuletzt herzlich bereut werden kann, noch viel schlimmer und verderblicher seyn muß, weil sie sich für Wahrheit ausgiebt, für eine durch langes und redliches Nachdenken gewonnene Ueberzeugung, und durch diesen Schein den Verstand und den Willen der Menschen besticht, in die Irre führt und verdirbt. Es offenbart daher eine edle Gesinnung, wenn Friedrich der Gr. es als die ruhmvolle Aufgabe eines politischen Denkers, wie der Verf. sagt, betrachtete, die Welt von dem vergifteten Hauche dieser Pest zu befreien. Wenn auch der Verf. die Ausfälle des königlichen Politikers gegen Machiavelli für übertrieben und nicht ganz gerecht findet, wiewohl es sich fragt, ob sie wirklich zu stark sind, so erkennt er es doch willig an, daß es nöthig und nützlich war, daß ein Staatsmann von erstem Rang es unternahm, die Lehre der Politik von dem Schmutz des Lasters und der Verdorbenheit zu reinigen (also doch!), womit der Gedanke und die Schrift Machiavelli's noch befleckt war. Er hält es mit für eine Folge des Antimachiavelli, daß die schlechte Seite des Machiavellismus in der Politik sich in unserer Zeit nicht mehr so schamlos vor der Welt zeigen kann, wie im sechszehnten Jahrhundert, und mit Fug und Recht bemerkt er: „Die offenen Verbrechen der Mächtigen, welche damals überall Nachsicht fanden, würden heute eine allgemeine Entrüstung hervorrufen, welcher der Mächtigste nicht zu widerstehen vermöchte. Aber so lange noch auch in der modernen praktischen Politik so

viel heimlicher und listiger Machiavellismus geübt wird, so lange ist die Polemik des Antimachiavelli nicht überflüssig geworden."

Um es zu begreifen und im Grunde gerechtfertigt zu finden, daß der geniale, von edlen Gesinnungen beseelte König den Autor des Fürsten als moralisches Ungeheuer, als specifischen Lehrer des Verbrechens, als den schäudlichsten und verworfensten der Menschen, den Begünstiger jeder Tyrannei bezeichnete, muß man in das Auge fassen, daß die gesammte Schrift vom Fürsten vom Anfang bis zum Ende eine jedes sittlichen Princips entbehrende politische Klugheitslehre ist, welche Wahrheit und Tugend, wie Lüge, Verbrechen und Laster, der Nützlichkeit zum Zwecke der Behauptung der Herrschaft unterordnet und nicht bloß den schändlichsten Verrath und die scheußlichsten Verbrechen zuläßt, sondern selbst empfiehlt, wenn sie zu dem angegebenen Zwecke zu führen scheinen. Zuletzt sollen zwar alle diese Lehren dem Zwecke der Befreiung des Vaterlandes dienen und hierin haben Viele eine Entschuldigung des Verfassers der Schrift vom Fürsten finden wollen; allein eine Vaterlandsliebe, die solche Mittel nicht scheut, ist keine Tugend mehr, sondern eine blinde Leidenschaft, eine aller Sittlichkeit bare Thorheit. Wie weit Machiavelli in der Verleugnung jeder ethischen Anforderung geht, mag man daraus ersehen, daß er dem Eroberer (und das Erobern ist ihm etwas ganz Erlaubtes, ja weil es Kraft und Muth beweist etwas Rühmliches) als nothwendig hinstellt, also empfiehlt, die Familie des früheren Fürsten, wie auch immer, zu vertilgen, den Leuten entweder schön zu thun, oder den Garaus zu machen. Um ein erobertes Land zu behaupten, giebt es ihm kein sichreres Mittel, als es zu ruiniren; der Fürst, ob Eroberer oder nicht, muß sich eine Stellung zu geben wissen, daß, wenn das Volk etwa nicht mehr glauben sollte, er es durch Gewalt zum Glauben zwingen kann. Es ist ganz in der Ordnung, wenn der Fürst diejenigen aus dem Wege räumt, welche vermöge ihrer natürlichen Stellung eifersüchtig auf ihn seyn mußten. Männer, welche so gehandelt haben, sind ihm hohe Vorbilder. Machiavelli weiß bessere Lehren einem neuen

Fürsten nicht zu geben, als das Vorbild der Thaten des Cäsar Borgia, Herzog von Valentinois genannt. Nach ihm that dieser Emporkömmling, welchen die Geschichte mit Recht als eines der größten Ungeheuer seiner verdorbenen Zeit gebrandmarkt hat, Alles, was ein verständiger, thatkräftiger Mann thun muß, um festen Fuß zu fassen in den Staaten, die fremde Waffen und fremdes Glück ihm zuführten. Seine zum Theil meineidigen Hinrichtungen, die Ermordung seines Bruders, seine treulosen Hinschlächtereien geben ihm keinen Anstoß. Besonders „nachahmungswürdig" ist ihm das Verfahren gegen einen seiner Gouverneure, welches Machiavelli mit folgenden der Eiskälte eines Spinoza würdigen Worten erzählt: „Da diese Seite (der Handlungen C. Borgia's) sehr merkwürdig und nachahmungswürdig ist, so muß ich dabei noch verweilen. Nachdem der Herzog (C. B.) die Romagna genommen und sich überzeugt hatte, daß sie zuvor von unmächtigen Fürsten beherrscht war, welche ihre Unterthanen eher ausgeplündert, als in Zucht und Ordnung gehalten, und ihnen vielmehr Veranlassung zum Unfrieden als zum Frieden gegeben hatten, so daß jenes Land voll von Diebereien, Raubanfällen und Ausschweifungen jeder Art war, so hielt derselbe, um sie zur Einigkeit und zum Gehorsam gegen den fürstlichen Arm wieder zu bringen, für nothwendig, ihnen eine gute Verwaltung zu geben. Er setzte über sie Messer Remiro d'Orio, einen grausamen und rasch handelnden Mann, den er mit der ausgedehntesten Macht bekleidete. Dieser stellte dort bald Friede und Einigkeit her, und gewann für sich selbst das größte Ansehen. Darauf vermeinte der Herzog, so außerordentliches Ansehen sey nicht ganz gerathen, da es leicht verhaßt werden könnte. In der Mitte des Landes setzte er sofort ein Gericht für bürgerliche Rechtsstreitigkeiten ein, mit einem ausgezeichneten Vorstande, jede Stadt hatte dort ihren Anwalt. Da er wohl wußte, daß die jüngst vorausgegangenen Unmenschlichkeiten einigen Haß gegen Remiro d'Orio erzeugt hatten, so wollte er, um die Gemüther des Volkes wieder gut zu stimmen und für sich ganz zu gewinnen, darthun, daß, wenn etwelche

Grausamkeit vorgefallen war, sie nicht auf seine Rechnung käme, sondern auf die rohe Natur seines Beamten. Er nahm darob die Gelegenheit wahr, und ließ ihn eines Morgens auf dem öffentlichen Platze zu Cesena in zwei Stücke hauen, und daneben ein Stück Holz und ein blutiges Messer legen. Dies grausame Schauspiel stellte das Volk für lange Zeit hinaus zufrieden, erfüllte es mit stummem Entsetzen."

Diese Belege, welche noch sehr stark vermehrt werden könnten, mögen es verständlich machen, wie Friedrich der Große in Machiavelli ein moralisches Ungeheuer finden konnte, mit welcher Bezeichnung er natürlich Machiavelli nicht so ruchloser Handlungen, wohl aber der Billigung und Empfehlung solcher Handlungen beschuldigen wollte.

Wenn nun der Verf. erklärt, der positive Inhalt des Antimachiavelli sey von höherem Werthe als seine polemische Kritik, die er für theilweise übertrieben hält, was wir kaum finden können, so kann man nicht überrascht seyn, ihn äußern zu sehen, man finde im Innern der stachlichen Schale der Schrift des genialen Königs eine köstliche und schmackhafte Frucht, welche dem politischen Geiste zu vortrefflicher Nahrung diene. Zwar kann uns das Lob des Verfassers für den Antimachiavell, daß er an fruchtbaren politischen Wahrheiten unzweifelhaft viel reicher als der Fürst des Machiavell sey, keinen besonderen Eindruck machen. Denn dazu würde nach unserer Meinung nicht viel gehören, so hoch man auch den angeblichen Verstand und Scharfsinn der letzteren Schrift rühmen möge. Die politischen W a h r h e i t e n, die sie wirklich lehrt, sind ziemlich unbedeutend, nur die Darstellung ist bewundernswerth, die darin sich zeigende Geschichtskenntniß achtunggebietend und die Entschlossenheit, womit das Ganze entworfen ist, verräth einen Geist von ungewöhnlicher Begabung und Willenskraft, der aber auf falsche und verderbliche Wege gerathen ist. Eher legen wir Werth darauf, daß der Verf. den Antimachiavell in der Klarheit des Ausdrucks und in den Reizen der Sprache der Schrift des Florentiners ebenbürtig, an logischer Schärfe ihr mindestens gleich

anerkennt. Wichtig und bedeutsam aber erscheint uns die Erkenntniß des Verfassers, daß die Schrift des großen Königs und Schriftstellers sich hoch über die Anschauungsweise seiner Zeit, wenigstens die des europäischen Continents erhebe. Er zeigt dieß nun vor Allem in der Art, wie Friedrich der Gr. der Idee des Patrimonialfürstenthums entgegentritt und ihr die Idee des Volksfürstenthums gegenüber stellt.

Wenn auch der Ausdruck Friedrichs noch zu sehr an die Vertragstheorie erinnert, so ist doch der Kern seines Gedankens die große Wahrheit des modernen Staatsrechts: „Fürst und Volk stehen sich nicht entgegen wie Hammer und Ambos. Der Fürst gehört zum Volke, an dessen Spitze er steht. Es giebt kein Fürstenrecht außer dem Staate und über dem Staate, sondern nur in dem Staate, bedingt durch den Staat. Fürstenrecht und Fürstenpflicht ist Staatsrecht und Staatspflicht. Fürstenthum ist Staatsdienst."

Um diesen großen, tiefen und herrlichen Gedanken in sein volles ungetrübtes Licht treten zu lassen, hätte Friedrich, wie auch der Verf. bemerkt, den Unterschied zwischen dem Fürsten und den übrigen eigentlichen Staatsdienern klarer und stärker hervorheben sollen, um ihn nicht der Mißdeutung der atomistischen Staatstheorie auszusetzen.

In der That erhielt von dieser Idee aus alles Andere in Friedrichs Staatsanschauung sein Licht. Der Verf. zeigt vortrefflich, wie die sittlich-politische Idee: „Fürstenthum ist Staatsdienst" nach allen Richtungen und in den mannigfaltigsten Anwendungen die ganze Staatslehre Friedrichs bestimmt und veredelt. Die durchgeführte Vergleichung der Lehren Friedrichs mit denen Machiavelli's läßt jene im hellsten Lichte erscheinen. Der König hatte sich zu der Einsicht in die organische Natur des Staates erhoben und seine Folgerungen begegnen sich in dieser ihm selbstverständlichen Anschauung, darum ist ihm auch der Gedanke der staatlichen Lebensentwickelung nicht fremd. Der Mißbrauch der Religion zu Staatszwecken war ihm zuwider, und durch ihn wurde der Grundsatz der religiösen Bekenntniß-

freiheit zuerst in Europa zu einem bewußten Staatsgesetz erhoben. In der Schrift seines höheren Lebensalters: „Versuch über die Regierungsformen und über die Pflichten der Souveräne" argumentirte Friedrich aus derselben Einsicht in die organische Natur des Staates. Weshalb Friedrich der Große die absolute Monarchie nicht in die repräsentative, auf welche ihn seine Theorie hinwies, umgestaltete, erklärt der Verf. mit Recht aus seiner Ueberzeugung, daß Preußen noch einer diktatorischen Gewalt bedürfe, und weist darauf hin, daß er sein Volk durch die bürgerliche und religiöse Freiheit zur politischen Freiheit erzogen habe.

Das achte Capitel umfaßt J. B. Vico, Montesquieu, die deutschen Classiker, Herder und Filangieri. Vico (geb. zu Neapel 1668, gest. 1744) hätte eigentlich seine Stelle vor Friedrich dem Großen einnehmen sollen, aber weil er zunächst als Vorläufer Montesquieu's und Herder's erscheint, hat ihm der Verfasser seine Stelle unmittelbar vor diesen beiden angewiesen. Sowohl Vico als Montesquieu ist eingehend behandelt und treffend charakterisirt. Vico's Streben wird richtig als die Verbindung der Philosophie mit der Geschichte dargestellt. Die Idee einer Philosophie der Geschichte tritt bei ihm deutlicher hervor, und wir sehen ihn bereits die Idee der Weltalter, deren ihm drei sind: das göttliche, das heroische und das menschliche, verfolgen. Den theologischen Charakter der ganzen Rechts- und Staatslehre Vico's hebt der Verf. hinlänglich hervor, übersieht aber nicht, daß sie sich doch von der theologisirenden Richtung sowohl des Mittelalters als mancher Späteren sehr erheblich unterscheidet. „Sie verhält sich," bemerkt er richtig, „weder feindlich gegen die Geschichte der Völker, noch verachtet sie den philosophischen Gedanken. Vielmehr sieht sie gerade in der menschlichen Erforschung der Ideen, welche aus dem göttlichen Geiste stammen und die Geschichte bewegen, die eigentliche Aufgabe der Wissenschaft. Obwohl sie daran festhält, daß auch das Recht dem Menschen ursprünglich von Gott komme und zu Gott führe, und obwohl sie keinen Augenblick sich von dem beruhigenden

Glauben an die göttliche Weltregierung entfernt, will sie doch nicht die entwickelten Staatenzustände in die eigentliche (hierarchische) Theokratie zurückführen und erkennt den Fortschritt der menschlichen Entwickelung an. Der Gedanke der Erziehung des Menschengeschlechts, den unser Lessing so herrlich entfaltet hat, ist dem Keime nach schon in der Wissenschaft Vico's zu finden. Immer aber bleibt Vico, ein so tiefer Denker und ein so scharfblickender Geschichtsforscher er ist, geistig insofern gebunden, als er sich nicht traut, volle menschliche Geistesfreiheit des mündig gewordenen Sohnes zu üben, der sich in relativer Selbständigkeit auch dem ewigen Vater gegenüberstellt und gerade dadurch seinen höchsten Beruf erfüllt. Er wagt sich nicht aus dem väterlichen Hause heraus und löst seine Schritte nicht ab von dem Lande der geoffenbarten Religion. Das Recht erscheint ihm daher, obwohl er es als ein vermitteltes menschliches erklärt, zu sehr und immer als ein göttliches, so daß sein menschlicher Werth und seine menschliche Beschränkung nicht zu voller Klarheit gelangen können.

Wir billigen diese Kritik unsererseits nur insoweit, als wir anerkennen, daß die Philosophie nicht Lehren unmittelbar aus der Offenbarung entnehmen, sondern alle ihre Lehren aus sich, ihren eigenen Principien schöpfen soll. Hat sie dies aber wirklich gethan und es findet sich, daß sie mit der Offenbarungslehre übereinstimmen, so verliert ihr wissenschaftlicher Werth dadurch mindestens nicht, ja er wird beziehungsweise für die Menschen dadurch nur noch erhöht. Sollte hier Vico ein Tadel treffen, so müßte gezeigt seyn, daß er nicht alle seine Lehren rein philosophisch begründet und abgeleitet habe. Wie weit die Freiheit seines Geistes ging, würde sich wohl am klarsten aus seiner theoretischen und praktischen Stellung zur Hierarchie ergeben haben: ein Thema, das der Verf. nur anstreift. Ebenso lehrreich als gerecht in Vertheilung von Licht und Schatten zeigt sich die Darstellung und Beurtheilung der einflußreichen Lehren Montesquieu's (1689—1755), der als Fortsetzer und Weiterbildner Vico's wie Bodin's angesehen werden kann. Jenem an

Tiefe, diesem an Gelehrsamkeit nicht gleich, übertrifft er sie doch an politischem Blick und so außerordentlich an Formgewandtheit und Darstellungsgabe, daß sich hieraus, wiewohl allerdings im Zusammenhang mit seiner Fortschrittendenz in Aufstellung der constitutionellen Monarchie und der politischen Freiheit überhaupt, der enorme Erfolg seines Werkes: Der Geist der Gesetze, erklärt, welches nach dem Verf. zuerst 1748 erschienen, in anderthalb Jahren 22 Auflagen nöthig machte. Der Verf. läßt nicht unbemerkt, daß das geistreiche Werk mehr eine Darstellung der Politik als des Staatsrechts ist, und erwähnt des Ausspruchs Montesquieu's, daß zwar die Ideen der freien Staatsordnung zuerst von den Engländern ausgebildet worden, aber germanischen Ursprungs seyen. „Wenn man das bewundernswürdige Werk von Tacitus, sind Montesquieu's Worte, über die Sitten der Germanen liest, so wird man sehen, daß die Engländer von ihnen die Idee ihrer politischen Verfassung bekommen haben. Dieses schöne System ist in den deutschen Wäldern zuerst erfunden worden." Der Verf. stellt sich der Verspottung dieser Worte entgegen, indem er näher ausführt, daß ihr Kern volle Wahrheit enthalte.

Indem nun der Verf. zu Herder übergeht und diesen genialen Forscher als Vico und Montesquieu ebenbürtig erachtet, flicht er passend eine Schilderung der Wirkungen der deutschen Classiker auf die deutsche Nation ein und zeigt in kurzer Uebersicht, was sie einem Lessing, Wieland, Klopstock, Göthe und Schiller zu danken hat. Dann entwirft er uns ein gelungenes Bild von den ahnungsreichen Ideen Herder's, welche schon durch den Grundzug des Princips der Humanität eine wesentliche Bedeutung für die Weiterentwicklung der Staatswissenschaft und Politik haben. Er hebt anerkennend hervor, wie Herder an der Erweckung des nationalen Gemeingeistes in Deutschland bis in sein höheres Alter arbeitete, die Hoffnung weckte, daß der deutschen Nation noch eine glücklichere Zukunft beschieden sey und, noch bevor Jedermann erfaßte, wie wenig die alte abgefaulte Reichsverfassung gegen die Stürme der Revolution zu

schützen vermöge, das politische Bedürfniß eines neu-vereinigten Vaterlandes aussprach.

Nur mit Vorbehalt will der Verf. den genannten bedeutenden Männern den Neapolitaner Cajetan Filangieri (1752 — 1788) anreihen. Trotz der mehrfachen nicht unbegründeten Bemängelungen der Leistungen Filangieri's läßt der Verf. doch die Bedeutung des Mannes nicht wenig hervortreten. In seinem Hauptwerke: Die Wissenschaft der Gesetzgebung, findet er am bedeutendsten die Partien über das Strafverfahren und das Strafrecht. „Die öffentliche Anklage, die Scheidung der Thatfrage und der Rechtsfrage, die Zuziehung von Geschwornen für die Beantwortung jener, die Sicherstellung der rechtsgelehrten Richter, die Abschaffung der Tortur, die Reinigung des ganzen Strafrechts von einem Wuste der Barbarei, waren damals auf dem Continent sehr kühne und meistens ganz neue Vorschläge, und sogar in England lag noch Manches sehr im Argen, dessen Correktur Filangieri verlangte. Mit großer Energie fordert er, einer der Ersten, die Preßfreiheit im Namen des Staatswohls und der bürgerlichen Freiheit als ein allgemeines Recht.... Mit Meisterhand zeichnet er die Gebrechen, die mit der Vasallenherrschaft verbunden sind.... Auch der Gesetzgeber soll nach Regeln handeln, die aus der Vernunft und der Gerechtigkeit fließen, und die Güte der Gesetze läßt sich wissenschaftlich beurtheilen. Ihre absolute Güte ist ihre Uebereinstimmung mit den ewigen Grundsätzen der Moral und mit dem Rechte der Natur: ihre relative Güte ist davon abhängig, daß sie dem Charakter der Nation zusagen, für welche sie gegeben werden.“ Die Bedeutung Filangieri's läßt sich außerdem aus der Stellung abnehmen, welche er in den religiösen und kirchlichen Fragen eingenommen hat. Sind auch von dem 9ten Buche seines Werkes, wo er jene Fragen abhandeln wollte, nur Bruchstücke vorhanden, so ersehen wir doch daraus, daß er ein von den mittelalterlichen Mißbräuchen gereinigtes, mit der Philosophie und dem Staatswohl versöhntes Christenthum wollte. Filangieri nimmt unter den Philosophen, welche seit Jahrhunderten dann

und wann in Neapel aufgetaucht sind, einen hervorragenden Rang ein. Bekanntlich regt sich auch jetzt wieder der philosophische Geist in Neapel. Vorerst imponirt den neapolitanischen Philosophen unter den Deutschen Hegel. Immerhin ein viel versprechender Anfang. Sie sollten aber in Neapel wissen, daß die deutsche Philosophie bereits durch Baader, den späteren Schelling und die nachhegelschen Philosophen über Hegel hinausgeschritten ist. Die jetzigen Anhänger Hegel's in Deutschland sind nur ein Residuum eines vergangenen geistigen Processes.

Notizen.

Zu St. Louis in Missouri besteht seit einiger Zeit eine philosophische Gesellschaft, gestiftet zu dem Zwecke, das Studium und das Verständniß der Deutschen Philosophie von Kant bis Hegel nicht nur unter ihren Mitgliedern (durch Discussionen, Vorträge u. s. w.) zu fördern, sondern auch in weiteren Kreisen unter den Gebildeten der Vereinigten Staaten zu verbreiten. Die Mehrzahl der Mitglieder hält Hegel für den besten Interpreten der großen philosophischen Bewegung, die mit Kant begonnen, und ein Herr W. T. Harris will daher noch in diesem Jahre eine bereits vollendete Uebersetzung von Hegel's Logik nebst Einleitung veröffentlichen, und hat außerdem die Uebersetzung der Vorlesungen über Geschichte der Philosophie übernommen. Professor Snyder und Dr. Hall arbeiten an einer Uebersetzung der Naturphilosophie, ein andres Mitglied ist mit der Aesthetik Hegel's beschäftigt, während ein Hr. Krüger sich zu Fichte hält und mehrere Schriften von ihm bereits übertragen hat. Der Missouri-Republican, dem wir diese Mittheilung entnehmen, wünscht der Gesellschaft einen gedeihlichen Fortgang, und hält ihre Gründung für ein Zeichen der Zeit, das die Regung eines neuen freieren, tieferdringenden Geistes wissenschaftlicher Forschung in den Vereinigten Staaten ankündigt.

In Neapel sollte im Laufe dieses Jahres ein „außerordentlicher wissenschaftlich-literarischer Congreß“ (congresso italiano scientifico litterario straordinario) abgehalten werden. Das zu diesem Behufe eingesetzte Commité, bestehend aus den Herren Cav. Francesco Trinchera als Präsidenten, Cav. Oronzio Gabriele Costa und Errico Pessina als Assessoren, und Comm. Salvatore de Renzi als Generalsecretair, hatte nicht nur die Gelehrten Italiens sondern auch des Auslandes zur Theilnahme bereits eingeladen; und in die acht Sectionen, in welche die Versammlung sich gliedern sollte, waren die verschiedenen Wissenschaften (mit Ausnahme der Theologie) in angemessener Combination vertheilt, die achte Section der Philosophie im Verein mit der politischen Oekonomie, der Statistik und Gesetzgebung gewidmet. — Natürlich ist in Folge des Krieges der Congreß nicht zu Stande gekommen. Aber schon die Idee ist ein Beweis des regen wissenschaftlichen Lebens, das in Italien erwacht ist.

Die Philosophie des Epiktetus.

Von Professor Dr. Winnefeld.

Zweite Hälfte.

Die Ethik.

Den Endzweck aller philosophischen Thätigkeit erkannte Epiktet, wie schon bemerkt, in der Ethik, weil sie allein unmittelbaren Einfluß auf unser Handeln ausübe, für welches alle andere Wissenschaften einen mehr oder minder untergeordneten praktischen Nutzen bieten; jene bildet darum den Haupttheil der Philosophie, und wurde ungeachtet eines unverkennbaren Mangels an Wissenschaftlichkeit wegen ihrer Einfachheit und Erhabenheit schon im Alterthum bewundert und gepriesen. Die Untersuchung über die Bestimmung und sittliche Aufgabe des Menschen hängt auf's innigste mit der Frage über den Begriff des Guten und das Wesen der Glückseligkeit zusammen; das erste sucht Epiktet in der Tugend und das zweite, das höchste Gut, in dem naturgemäßen Leben. Tugenden und Fehler werden nach sokratisch-platonischer Auffassung auf richtige oder falsche Vorstellungen zurückgeführt. Die Vorstellungen des Guten, sagt Epiktet (Diss. I, 9. 22. II, 11. 17.) liegen von Anfang an in den Menschen, welche alle gewisse natürliche Grundbegriffe mit einander gemein haben, und diese können einander nicht widersprechen. Jeder Mensch wird bejahen, daß das Gute nützlich und unsrer Wahl würdig sey, und wir ihm unter allen Schwierigkeiten nachstreben müssen; nur über die Anwendung dieser Grundsätze herrscht Streit. Darum ist es die Aufgabe der Philosophie zu lehren, wie man diese allgemeinen uns angeborenen Begriffe auf besondere Fälle entsprechend anwendet; Niemand kann dieselben gerade mit den Dingen verbinden, welche darunter gehören, wenn er dieselben nicht vorher zergliedert und genau untersucht hat, welche Dinge unter diesen oder jenen allgemeinen Begriff unterzuordnen sind.

Wenn wir nicht nur die Grundbegriffe, sondern auch das Vermögen ihrer entsprechenden Anwendung von Natur besäßen, so würde uns nichts mehr zur Vollkommenheit fehlen. Der Widerspruch der Meinungen der Menschen beweist den Irrthum, welchen sich die einen in der Anwendung zu Schulden kommen lassen; das Bedünken ist kein sicheres Entscheidungsmittel, als Prüfstein müssen wir deutliche und sichere Merkmale zu Grunde legen, und die Begriffe mit dem genausten Unterschiede auf besondere Dinge anwenden. Ein sicheres Kriterium (Diss. II, 11. Simpl. in Epict. cap. 53.) trägt das Gute in sich selbst; denn es erweckt Begierde nach sich, erregt naturgemäß das Bestreben der Seele, eines vernünftigen Geschöpfes nach sich, es ist anständig und rühmlich, giebt der Seele Hoheit und Zutrauen zu sich selbst und vollkommene Ruhe. Wenn (Diss. I, 19.) die Menschen das absolute Gut erstreben, so handeln sie nicht eigennützig, weil die Gottheit die Natur der vernünftigen Wesen so eingerichtet hat, daß sie das was ihnen gut und nützlich ist, nicht erlangen können, wenn sie nichts zum allgemeinen Nutzen beitragen; Selbstliebe (Diss. I, 2.) macht uns nicht unfähig auch andern Gutes zu erweisen. Die Erkenntniß des sittlich Guten liegt im individuellen Bewußtseyn eines jeden; denn wo Fähigkeiten und Kräfte vorhanden sind, kann das Bewußtseyn derselben nicht ausbleiben. Zum Merkmal des Vernünftigen und Unvernünftigen nehmen wir, wenn wir ruhig zu Werke gehen, nicht nur den Werth der äußerlichen Dinge, sondern auch den Werth der Sache in Bezug auf den ethischen Charakter eines jeden. Somit hat unser sittliches Handeln seinen letzten Grund im Bewußtseyn der sittlichen Fähigkeiten eines jeden. Gut und Uebel, Glück oder Unglück sind der freien Wahl des Menschen anheimgestellt, und in solchen Dingen, welche in unserer Gewalt stehen, ist das eine oder das andre zu suchen; so daß es auf unsere Erkenntniß und unsern freien Willen ankommt, was unser Antheil wird. Dieß ist das Hauptmoment der ganzen Ethik des Epiktet, und darum beginnen sehr zweckmäßig das Handbuch und die Dissertationen (man. cap. 1. 48. Diss. I,

1. 22.) mit der Entwicklung dessen was in unsrer Macht liegt und nicht in derselben steht. In unsrer Gewalt steht das Urtheil, das Bestreben, die Begierde, die Abneigung, mit einem Wort alles was unser Werk ist; nicht in unsrer Gewalt stehen Leib, Besitzthum, Ruhm, obrigkeitliche Aemter, mit einem Wort alles was nicht unser Werk ist. Was in unsrer Gewalt steht, ist frei, unverbietlich, hindernißlos; dasjenige aber, das nicht in unsrer Macht liegt, schwach, unterwürfig, der Verhinderung ausgesetzt, fremdartig. Wenn wir nun dasjenige, das seiner Natur nach unterwürfig ist, für frei wähnen, und das Fremdartige für unser eigen, so werden wir Hindernisse erleiden, trauern, und in Unruhe gerathen, ja Götter und Menschen anklagen. Wenn wir dagegen nur das was unser Eigenthum ist, für unser eigen erachten, das Fremde, wie es ist, für fremd, so wird uns Niemand Zwang anthun, oder uns verhindern, wir werden Niemanden anklagen und beschimpfen, keine Handlung mit Widerwillen verrichten, Niemand wird uns schaden, wir werden keinen Feind haben. Derjenige ist der wahre Weise, welcher sein Leben ohne Zwang und Unmuth führt, seinen Nacken als ein Freier gen Himmel aufwärts trägt und als ein Freund Gottes empor schaut, ohne Furcht vor allem was sich zutragen mag; er wird sich bemühen (Diss. I, 1.) daß alles was in seiner Gewalt steht, im besten Zustande ist, und die andern Dinge nur so gebrauchen, wie es die Natur gestattet; d. h. wie Gott will. Der einzige Weg (man. cap. 19.) der uns zum wahren Gute führt, liegt in der Verachtung alles dessen was nicht in unsrer Gewalt steht. Denn die Freiheit wird nicht durch Erfüllung sondern durch Vernichtung der Gelüste bewirkt (Diss. IV, 1.); unter den Bösen kann nie Freiheit herrschen; denn das Uebel (Diss. III, 22.) liegt in der Unkenntniß, welche Dinge unser eigen oder fremde sind, durch deren Begehren wir unser Ziel verfehlen; denn sobald wir ein Ding, das nicht von unserm Willen abhängt, hoch schätzen, verlieren wir denselben. Gut und Uebel (Diss. II, 22. man. 1.) bestehen also vornehmlich im rechten Gebrauche unsrer Vorstellungen und Geisteskräfte und der rechten

Anwendung des Begehrens und Abscheues; jeder Schritt den wir in der Tugend vorwärts machen, ist ein Schritt in der Glückseligkeit, wo die Tugend wirkt, geht alles glücklich von statten. Wenn die Ereignisse (man. cap. 8.) auch unsern Körper bewältigen können, so entbehren sie doch diese Macht über unsern Willen, für welchen sie gleichgültig sind; unsern Geist belebt stets dieselbe Freiheit, unser Wille kann zu nichts Falschem gezwungen oder am Beifall des Wahren gehindert werden. Gott (Diss. I, 18.) hat den eigenen Theil, welchen er von sich selbst genommen und uns gegeben hat, so eingerichtet; hätte er es nicht gethan, so wäre er nicht mehr Gott, weil es ihm an der gebührenden Sorge um uns fehlen würde; es konnte auch nie der Wille Gottes seyn (Diss. III, 3.), uns aus dem Besitz dieses Kapitals zu vertreiben, weil er es völlig in unsre Gewalt gegeben hat. Der menschliche Wille erleidet nur darin eine Beschränkung, daß ihm die Gewalt über alle äußern Dinge versagt ist.

Die Betrachtung (Diss. IV, 1.) der Regierung und Absichten Gottes wird bewirken, daß wir mit seinem Willen übereinstimmen, d. h. nach einem mit der Natur übereinstimmenden Leben trachten; denn dazu sind wir auf die Welt gesetzt, nicht um Klagen gegen die Götter zu erheben, wenn sie uns wieder nehmen, was sie uns geschenkt. Mehr aber als den rechten Gebrauch der Vorstellungen, die Freiheit des Willes konnten die Götter uns nicht gewähren; hätten sie es vermocht, so hätte Zeus auch unsern Leib und unsre Habe frei geschaffen; diese Dinge gehören aber nicht uns, denn sie sind nur schön gemengter Thon ohne Theile Gottes, aus dem sich keine freie Wesen schaffen ließen. Unsere Bestimmung auf der Erde, an den Leib gebunden im Verkehre mit der menschlichen Gesellschaft zu leben erlaubt zwar nicht, uns von den äußern Dingen gänzlich zu entziehen und loszusagen; zu ihrer Würdigung hat aber uns die Gottheit die Vernunft (Diss. I, 20. man. cap. 6.) gegeben, welche ein System von Vorstellungen, ein Zusammenhang von Begriffen und ausgestattet mit der Fähigkeit sich selbst zu be-

trachten, uns den rechten Gebrauch der Vorstellungen im Verkehr mit den äußern Dingen lehren und ermöglichen wird. Wenn (Diss. II, 1.) wir auf einen fremden Vorzug nicht stolz seyn dürfen, so können wir uns doch, wenn wir uns beim Gebrauche der Vorstellungen nach der Natur und Vernunft verhalten, mit Recht erheben; denn dann thun wir es wegen einer guten Eigenschaft, welche wir in Wahrheit zu unserm Eigenthum geschaffen und die ein wirkliches Gut ist, um dessen Erwerbung wir uns bemühen sollen. Gegen die Dinge, welche nicht auf unsre Wahl kommen, und an sich weder gut noch übel seyn können, uns richtig zu verhalten, giebt uns der Philosoph die scheinbar paradoxe Vorschrift, in Sachen, welche nicht auf unsern Willen ankommen, kühn, und in solchen, welche von unserm Willen abhängen, behutsam zu seyn; dadurch werden wir das Uebel, welches auf dem bösen Willen beruht, vermeiden, und unüberwindlich seyn (Diss. I, 18.), wenn uns kein Ding das nicht in unsrer Gewalt steht, aus der Gemüthsfassung verrückt. Die Adiaphorie der Mitteldinge darf uns jedoch nicht verleiten, in ihrem Gebrauche (Diss. II, 6.) sorglos und unachtsam zu seyn, oder aus Sorgfalt um dieselben zu Bewunderen des Stoffes zu werden; denn ihr Besitz ist für die Glückseligkeit nichtsbedeutend und gleichgiltig, und Kühnheit in ihrem Gebrauche das rechte Mittel, sie nicht für wahre Güter zu halten. So werden wir beides, behutsam und kühn, und durch die Behutsamkeit kühn seyn; weil wir gegen wirkliche Uebel auf der Hut sind, werden wir gegen solche, welche nur den Schein des Uebels haben, uns kühn zeigen können. Wie (Diss. III, 7, 8.) wir uns gegen die verfänglichen Fragen der Sophistik üben, sollen wir gegen die sinnlichen Vorstellungen kämpfen; selbst das Vergnügen darf uns nicht als Beweggrund zur Tugend dienen, denn kein Mensch wird nur dem Körper zu leben suchen. Wenn wir uns gewöhnen, nur dasjenige für ein Gut zu halten, was vom freien Willen abhängt, werden wir zunehmen, und kein anderes Prädikat mit dem Subjekte verknüpfen, als das, welches unsre richtige Vorstellung an die Hand giebt. In Gefäng-

niß, Tod und allen Zufällen des Lebens erkennt der Weise gleichfalls Proben einer gerechten Regierung des Juppiter, weil er uns fähig gemacht hat, dergleichen zu ertragen, und solche Zufälle nichts von der Natur des Uebels an sich haben, und unsre Glückseligkeit nicht stören können. Umgekehrt (man. cap. 6.) wird der Weise beim Genuß von Dingen, welche unsre Seele ergötzen oder Nutzen schaffen oder geliebt werden, ihre Natur und Beschaffenheit nicht aus dem Auge verlieren, und die richtige Vorstellung zu bewahren wissen, und nicht bei ihrem Verluste beunruhigt werden; denn nicht die Dinge, sondern die vorgefaßten Meinungen beunruhigen den Menschen. So ist der Tod an und für sich nichts Schreckliches, denn sonst wäre er auch dem Sokrates so erschienen, wohl aber die vorgefaßte Meinung vom Tode, daß er etwas Schreckliches sey, das ist das Schrecklichste an ihm. Wenn (man cap. 5.) wir verhindert werden, oder Beunruhigung und Betrübniß erleiden, so wollen wir nie andere, sondern uns selbst, d. h. unsere Meinungen anklagen: seines Unglücks wegen die Mitmenschen beschuldigen, ist die Sache des Ungebildeten, sich selbst, die des Zöglings, weder sich noch andere, die des Ausgebildeten und Erzogenen.

Das Bewußtseyn, daß die äußern Dinge keine Macht über den freien Willen ausüben können, hilft dem Weisen (man. cap. 39.) sich nie zum Sklaven der Affekte, welche in Erfüllung oder Nichterfüllung der Begierden wurzeln, zu erniedrigen; er wird seine Begierden nach Kräften einschränken, und von den irdischen Glücksgütern nur so viele zu erstreben suchen, als zur Erhaltung des Lebens nöthig sind. Sein Maßstab hierfür wird sein eigner Körper seyn, wie der Fuß das Maß des Schuhes ist; überschreiten wir diesen, so setzen wir uns unruhigen Affekten aus. Naturwidrige (Diss. III, 24.) Handlungen der Menschen dürfen uns in unserm Bestreben nicht hindern, es ist unsre Bestimmung mit den andern glücklich, nicht unglücklich zu seyn. Selbst (Diss. IV, 1.) die Menschen vermögen es nicht, gegen unsern Willen uns unsre Gemüthsruhe zu rauben; weder der Blick noch die Rede oder der Umgang ist für die an-

dern fürchterlich, sowenig als die Theorien es gegen einander sind. Die Dinge selbst flößen Furcht ein: weil der eine dem andern ihren Besitz verschaffen oder nehmen kann, wird er diesem zum Gegenstand der Furcht. Werden (man. cap. 11.) Dinge aus unserm Besitze entzogen, so wird der Weise nie sagen, ich habe sie verloren, sondern ich habe sie zurückgegeben, er wird jedes Gut, so lange es ihm zum Genusse überlassen ist, als fremdes Eigenthum behandeln, wie der vorüberziehende Wanderer die Herberge. Nur was unser bleibendes Eigenthum werden kann, sollen wir pflegen, und dadurch wird derjenige Herr über alles, welcher die Macht hat, das was er will oder nicht will, zu erwerben oder wegzuschaffen; wer frei leben will, wird Dinge, die in der Macht andrer stehen, weder wünschen noch fliehen, um nicht ihr Sklave zu werden. Wenn (Diss. III, 3.) wir es so machten und uns darin vom Morgen bis in die Nacht übten, so würde uns gewiß ein schöner Erfolg belohnen; doch lassen wir uns noch immer zu sehr von unsern (noch nicht geläuterten) Vorstellungen ergreifen und hinreißen. Nur in der Schule erwachen wir, wenn es noch gut geht, von unserm Taumel; kaum aber verlassen wir diese und sehen einen in Klage und Trauer, so rufen wir schon wieder, wie ist es diesem so übel gegangen! Derartige nichtswürdige Begriffe auszurotten sollen wir unsre Kräfte anspannen. Denn was ist Weinen und Jammern? Begriff. Was ist Widerwärtigkeit? was Aufruhr und Zwietracht? Begriff. Was ist es, wenn man Zank und Proceß mit euch anfängt, wenn man euch Atheisten nennt? Begriffe sind das und weiter nichts. So stellen wir uns Dinge welche nicht von unserm Willen abhängen, als Gut und Uebel vor; wenn wir dagegen nur das für solches halten was in unserm Willen liegt, so besitzen wir eine sichere Bürgschaft, daß wir ein ruhiges Herz haben, unsere äußerlichen Umstände mögen aussehen wie sie wollen. Unsere Seele gleicht einer Schale mit Wasser gefüllt, und unsre Vorstellungen den Sonnenstrahlen, welche auf sie fallen; wird das Wasser bewegt, so scheinen sich auch die Strahlen zu bewegen, die doch stille sind; so kann der Geist allein sich trü-

ben, nicht die Künste und Tugenden in demselben gerathen in Verwirrung: ist der Geist still und hell, so sind diese es auch.

Halbheit und Unentschiedenheit im Leben weist Epiktet als des Menschen unwürdig zurück: Ein (man. cap. 29.) Mensch müssen wir seyn, entweder ein guter, oder ein böser; den vornehmsten Theil unsers Ich, Verstand und Vernunft mögen wir ausbilden, oder die äußern Dinge, entweder auf das Innere fleißig bedacht seyn, oder auf das Aeußere, d. h. ein wahrer und ganzer Philosoph oder ein Laie seyn. Der Schein (Diss. III, 24.) bestimmt den tugendliebenden Manne nicht in seinen Handlungen, sondern das Bewußtseyn ehrlich und gut zu leben, denn es gibt für ihn keinen höheren Preis als der ist, daß er schön und gerecht gehandelt hat. Auf halbem Wege in Erreichung des höchsten Zieles wird der Mensch nicht stehen bleiben, weil das Gute sich überall nur als Eines, die richtige Vorstellung sich zeigt; in allen Verhältnissen werden wir das Vernünftige erstreben und unserm Charakter getreu bleiben. Dem vernünftigen Geschöpfe ist nichts unerträglich als was unvernünftig ist, und nur was vernunftgemäß ist, ist ihm erträglich. Die Natur (man. cap. 10.) hat uns dazu nicht hilflos in die Welt gestellt, sondern Tugenden verliehen, um den Zufällen zu widerstehen und glücklich zu leben; sollten wir auf Abwege gerathen, so mögen wir uns nur der gegebenen Kräfte erinnern. Dieser Kampf (Diss. II, 18.) mit dem Unvernünftigen ist unser wichtigster Streit; es ist göttliches Werk, es ist königliche Ehre; Freiheit, Glückseligkeit und Seelenruhe sind der Preis, welchen man dabei gewinnt oder verliert. Denke hierbei an Gott, und rufe seinen Beistand an, wie die Schiffleute die Dioscuren. Setzen wir nur die Furcht vor dem Tode auf die Seite, entsagen wir gänzlich den Dingen, die nicht in unserer Gewalt stehen, so wird in unserm obersten Seelenvermögen Windstille und heiterer Himmel seyn. Gewöhnen wir uns aber daran, uns überwinden zu lassen, so wird es bald so schlimm mit uns stehen, daß wir nicht mehr wahrnehmen wenn wir sündigen, ja selbst anfangen Rechtfertigungen unsres Verhaltens zu suchen. Hesiod's Spruch wird sich an uns bewähren, daß

Schaden und Noth den Mann verfolgt, der die Arbeit flieht. Zwar ist (man. cap. 48.) der Kampf kein leichter, denn wir müssen dabei gegen uns selbst auf der Hut seyn wie gegen einen Feind und Auflaurer; am kräftigsten (man. cap. 34. Diss. III, J.) müssen wir gegen die Bilder sinnloser Vergnügungen ankämpfen und uns zu schützen suchen, von ihnen nicht wie von andern sinnlichen Vorstellungen hingerissen zu werden. Tugend ist zu erhaben und Wollust zu thierisch, als daß sie beisammen seyn könnten. Zeit und Muße zur reifen Ueberlegung wird uns helfen, diesen Feind leichter zu überwältigen. Dem Genusse (man. cap. 20. fragm. 34.) des Vergnügens und der nach demselben unausbleiblichen Empfindung der Reue setzen wir am besten unsre eigene Freude und unser Selbstlob entgegen, das wir uns zollen dürfen, wenn wir uns der Sinnlichkeit enthalten haben. Sollte es uns dennoch gelegen scheinen, uns mit der Sache abzugeben, so sehen wir zu, daß wir nicht ihren Süßigkeiten und Anlockungen unterliegen, sondern erwägen wir, wie viel besser es sey, das Bewußtseyn in uns zu tragen, einen Sieg über die Sinnlichkeit erfochten und den in uns wohnenden Gott nicht durch unreine Gedanken und unsittliche Handlungen entheiligt zu haben.

Ein hauptsächliches Hinderniß (Diss. III, 14.) für einen naturgemäßen Gebrauch unsrer Vorstellungen erkannte Epiktet in der stolzen Zuversicht und in einem verzagten Muthe, zwei Fehler, welche die Philosophie aus dem Menschen zu entfernen hat. Stolze Zuversicht ist die Einbildung, nichts mehr zu bedürfen, verzagtes Wesen beruht im eitlen Wahne einer Unmöglichkeit, daß man unter so vielen Schwierigkeiten einen glücklichen Fortgang im Guten haben könne. Der erste Fehler wird zerstört indem man den Menschen von seiner Schwäche überzeugt, eine Geschicklichkeit, welche an Sokrates sehr gerühmt wurde. Daß unser Fortschritt oder unsre Glückseligkeit unter diesen oder jenen Verhältnissen schlechterdings unmöglich sey, dürfen wir nicht für gewiß und unwidersprechlich halten, sondern wir werden besser nachforschen und untersuchen. Ueberhaupt wird dies unter allen Verhältnissen gerathen seyn, denn es ist fast gleichbedeutend mit

der Ausübung der Philosophie sich nach der Möglichkeit zu erkundigen, nur solche Begierde und Abscheu zu haben, welchen kein Hinderniß im Wege stehen kann. Immerhin bleibt die Aufgabe eine schwierige, unsre Seele von den falschen Vorstellungen zu reinigen. Ein wirksames Mittel hierfür, um die Menschen zum Vernünftigen und Naturgemäßen zu führen, bietet unser angeborener Begriff, daß Gut und Nutzen unzertrennlich sind. Diese natürlichen Grundbegriffe (Diss. I, 22. II, 17) sind, wie bereits gezeigt wurde, nicht als ausschließliches Eigenthum einem einzelnen Menschen verliehen, sondern allen gemeinsam und können darum unter sich in keinem Widerspruche stehen. Jedermann bedient sich dieser Wörter und getraut sich, dieselben auf einzelne Sachen anzuwenden, ohne gelernt zu haben, was sie bedeuten, jeder gibt sich der stolzen Einbildung hin, hierin das Richtige zu treffen. Wenn auch alle Menschen erkennen, daß das Gute das Nützliche sey, und man darnach unter allen Umständen streben soll, wenn Jedermann die Schönheit und das Geziemende der Gerechtigkeit einräumt, so hat und wird doch die Anwendung dieser Grundbegriffe Meinungszwiespalt hervorrufen, und nur eine Weise der Anwendung kann natürlich die richtige seyn. Darum gebührt es sich, die irrigen Meinungen zu bekämpfen und die Fehlenden zu belehren. Diese Verschiedenheit und der vielfache Widerspruch unsrer Vorstellungen (Diss. II, 17.) zwingt uns, dieselben nicht als ausführlich und vollständig anzuerkennen; denn wenn wir beim Gebrauch der Wörter jedesmal vollständige Begriffe damit verbinden würden, und der Sorgfalt unsre Begriffe zu zergliedern und zu vervollständigen nicht bedürften, könnten keine irrige Meinungen existiren; diese Verschiedenheit zeigt sich nur in der Menge der Menschen selbst, jeder einzelne findet in der gleichen Anwendung seiner Grundbegriffe viele Hindernisse. Ein ruhiges Verhalten werden wir dadurch einhalten, daß wir die falschen Begriffe bei unsern Gegnern zuerst widerlegen, ihnen ihre Unwissenheit klar darthun und erst nach Vernichtung der falschen zum Aufbau der richtigen Vorstellung schreiten. Die Philosophie zeigt uns die Wege,

(Diss. I, 22.) wie wir von den allgemeinen Grundsätzen ausgehend durch vermittelnde Begriffe und Urtheile wahre Schlüsse über Gut und Uebel erhalten. Auch die Erinnerung (Diss. II, 18.) an Beispiele großer Männer, welche ihre Affecte und Begierden überwältigten, das Verlangen ihnen ähnlich zu werden, und der Wunsch uns von allem Falschen frei zu wissen, wird uns dazu behilflich seyn. Haben wir (Diss. III, 25.) durch eine vorgenommene Selbstschau die richtige Einsicht erlangt, wie weit wir im Guten fortgeschritten sind, oder erkannt, aus welchen Gründen wir das Ziel nicht erreichten, so bietet das erste uns Ermunterung in unsern Bemühungen fortzufahren, und erfüllt uns mit Vergnügen wenn wir glücklich sind; das andre giebt Regeln der Klugheit und macht uns in Zukunft zur richtigeren Anwendung der Grundsätze geschickt. Wenn wir den umgekehrten Weg verfolgen und den Begriff des wahren Guten auf solche Dinge anwenden, welche nicht in unsrer Gewalt liegen, werden wir leicht erkennen, wie unerträglich eine solche Lehre wäre. So kehrt Epiktet immer zu dem Anfangs- und Schlußsatze seiner Sittenlehre zurück, daß die einen Dinge, welche allein Werth haben, die Vorstellungen und unser freier Wille, in unserer Macht, die äußern Dinge dagegen, deren Besitz gleichgültig ist, nicht in derselben stehen. Die ersten führen zur Glückseligkeit, zur Verwirklichung des Guten in uns selbst, sowie das Uebel, (Diss. IV, 5.) welches allein unglücklich macht, weil es schadet und der menschlichen Natur und Würde entgegen ist, nur in unsrer Wahl begründet liegt, und wir nur durch eigenes Verschulden zu demselben geführt werden können (Diss. II, 16.).

In der Ueberzeugung, daß der einzige Weg zur Glückseligkeit die Freiheit unsers Willens ist, werden wir voll Ergebung den Blick zur Gottheit erheben und sprechen: mache mit mir, was du willst, ich bin mit allem zufrieden; ich bin dein und will mir nichts verbitten, was dir zu verhängen gut dünkt. Führe mich, wohin du willst, kleide mich in welches Gewand du willst. Der Weise (Diss. IV, 7.) ordnet sich freiwillig als guter Bürger unter die göttlichen Gesetze, er hält den Willen Gottes für besser

als den seinigen, und verlangt (man. cap. 8. Diss. IV, 1.) nicht, daß das was geschieht, so geschehe, wie er es wünscht, sondern wünscht vielmehr, daß alle Dinge so geschehen, wie sie sich ereignen. Darin findet er sein Glück, denn wollten wir uns dagegen widersetzen, so würden wir uns außer dem Vorwurf der Narrheit, uns gegen den Stärkern aufzulehnen, noch den der Ungerechtigkeit aufbürden, weil Alles von Gott kommt; nur der Thor (man. cap. 8 u. 14.) wird wünschen, daß alles in der Natur sich nach seinem Willen richtet. Der Kluge will nur das, was die Natur anordnet, um nicht die Freiheit und Herrschaft über sich selbst zu verlieren, indem man seinen Willen der Macht der Zufälle unterordnet. Ungeachtet dieser unbedingten Resignation können die Verhältnisse Umstände herbeiführen (Diss. I, 29. III, 24.) welche es dem Weisen gestatten, sich ihnen durch freiwilligen Austritt aus den Leben zu entziehen; doch wird er diesen Schritt nicht ohne die triftigsten Gründe unternehmen. So lange die Vernunft es für vorzüglicher erachtet, werden wir in unserm Körper ausharren: nicht aus Weichlichkeit oder geringen Anlässen sollen wir zu diesem letzten Mittel schreiten, weil es dem Willen Gottes zuwider wäre, welcher die Welt und die Menschen auf der Erde zu seinen Absichten nöthig hat. Wem (Diss. I, 2. 24.) aber Gott das Zeichen zum Abzuge gibt, wie dem Sokrates, der muß ihm wie einem Feldherrn auf seinen Befehl gehorchen. Diese Thüre steht uns immer offen; aber nicht blöde dürfen wir handeln, wie Kinder die Spiele verlassen, die ihnen nicht mehr gefallen. So begieb dich auch da, wenn dir das Leben in Wahrheit unerträglich wird, hinweg, willst du aber bleiben, so weine nicht. Die härtesten Prüfungen (man. cap. 1. 3. 11. 14.) die das Schicksal über uns kommen läßt, werden den Weisen in diesem Grundsatze nicht irre machen; er wird weder Götter noch Menschen deshalb anklagen, er wird seinen Körper, seine Gesundheit, sein Leben und sein Vermögen, sowie seine Freunde, Verwandten und das Vaterland als ein fremdes Eigenthum ansehen, das ihm nicht geschenkt, nicht sein Eigenthum, sondern nur geliefertes Gut ist, er wird alle diese Güter ruhigen Gemü-

thes zurückgeben, unbekümmert, durch wen es der Geber von ihm zurückverlangt. Denn (Diss. I, 15. III, 3) die Philosophie hat sich nicht anheischig gemacht, ihm etwas Äußeres zu verschaffen; dadurch würde sie sich eines Dinges, das nicht ihr Stoff ist, beladen, und wenn das Schöne und Gerechte, um das wir uns bemühen oder das uns zufällig begegnet, nicht zugleich das Gute ist, so kommen weder Vater noch Bruder noch Vaterland noch andre Beziehungen und ihr Verlust in Betracht. Eine lebhafte Vorstellung (man. cap. 26.) der Vergänglichkeit und Veränderlichkeit alles dessen, was wir lieben, wird uns lehren, auch einen solchen Verlust standhaft und ruhig zu ertragen zu wissen, und die Ruhe, welche wir bei den Erlebnissen anderer bewahren, auf unsre eignen zu überzutragen, als ob sie nicht uns beträfen. Darum ist es gerathen (man cap. 15.) im Leben uns wie bei einem Gastmahle zu betragen: von den herumgetragenen Speisen gelangt etwas zu dir, darnach strecke deine Hand aus und nimm bescheiden einen Theil davon, geht etwas vorüber, so halte es nicht auf; kommt etwas noch nicht, wornach du begierig bist, so wirf deine Begierde nicht weiter darauf, sondern warte bis es an dich gelangt. So betrage dich in Bezug auf alle irdischen Glücksgüter, und du wirst ein würdiger Tischgenosse der Götter seyn. Wenn du aber nichts von dem Vorgelegten nimmst, sondern verachtend darüber hinsiehst, dann wirst du nicht nur Tischgenosse, sondern auch Mitbeherrscher der Götter seyn. Auf solche Weise waren Diogenes und Heraklit und ähnliche nach Verdienst und Würde Göttliche, wie sie auch genannt wurden (Diss. I, 16.).

Ausgehend von der Ansicht, daß alle Menschen aus gleichem Grunde auf der einen Seite bewogen werden, demjenigen Beifall zu geben, was mit ihren Vorstellungen übereinstimmt, allem andern denselben zu versagen oder mit ihrer Zustimmung zurückhalten, weil die Sache noch ungewiß ist, daß auf der andern Seite aber es bei allen aus gleichem Grunde herrührt, etwas zu begehren, das sie sich als gut und begehrungswürdig vorstellen, können wir auch nicht über andre Menschen böse seyn, mit

denen wir eher gleichwie mit Blinden und Tauben Mitleid fühlen werden und die es eher verdienen, daß wir sie ihres Irrthums überführen. Eines nur erlaubt Epiktet (man. cap. 16.) daß wir mit Unglücklichen weinen, um unsern Antheil an ihrem Mißgeschicke zu bezeugen, nur soll sich unser Herz betrüben und diese Vorstellung zur Wahrheit werden. Wegen fremder Laster jedoch dürfen wir unsern Vorstellungen keine Gewalt wider die Natur anthun, dies verriethe ein Gemüth das gerne Anstoß nimmt und einen Hang zum Hasse hat; aber nur unedeln und unvernünftigen Menschen (man. cap. 43. fragm. 70.) kommt es zu, ihre Feinde zu hassen und ihnen zu schaden, der Weise wird ihnen, wie Juppiter den Menschen, seine Fürsorge zuwenden, weil nicht sowohl derjenige der nicht schaden, als wegen der Unzertrennlichkeit des Guten und Nützlichen der, welcher nicht nützen kann, unsere Verachtung verdient. Diebe und Verbrecher können uns nie in Sachen, welche uns eigenthümlich sind, ankommen, sondern nur in solchen, welche nicht in unserer Gewalt stehen. Gleichgültigkeit und Nichtachtung derselben bedingt das nothwendige und richtige Verhalten, daß wir Niemanden wegen einer unrichtigen Handlung zürnen, so lange wir aber derartige Dinge für groß achten, haben wir viel mehr Ursache, auf uns selbst als auf andre böse zu seyn. Die Ueberzeugung (Diss. I, 28.) daß Irrthum und Nachtheil unzertrennlich verknüpft sind, verbietet uns, auf Jemanden zu zürnen und zu schelten, Jemanden anzuklagen und zu hassen oder sich zu ärgern, selbst nicht bei unsern nächsten Verwandten. Um Fortschritte in der Weisheit und Tugend zu machen, darf uns der der Wahrheit ermangelnde Satz (man. cap. 12.) nicht auf Irrwege leiten: wenn ich mit meinem Eigenthum nachlässig umgehe, wird es mir am Lebensunterhalte fehlen; wenn ich meinen Jungen nicht züchtige, wird er ein Bösewicht werden. Es ist besser, ohne Kummer und Furcht zu sterben, als mit unruhigem Gemüthe im Ueberflusse zu schwelgen; es ist besser, daß der Junge ein Bösewicht werde, als daß du unglücklich bist. Fange beim Kleinen an, deine Ruhe zu bewahren; es wird dir etwas Oel verschüttet, man

stiehlt dir ein wenig Wein; sprich dabei, so theuer erkauft man Leidenschaftslosigkeit, so theuer Gemüthsruhe! Denn umsonst werden diese beiden Cardinaltugenden der Stoiker nicht erworben, welche nur irrthümlich als Mittel zur Tugend bezeichnet werden konnten; dem Stoiker ist die Tugend Weisheit, und diese die Freiheit, d. h. die Besiegung der Hindernisse, welche der Leidenschaftslosigkeit ἀπαθεία und der Seelenruhe ἀταραξία im Wege stehen. Sind die Hindernisse äußere, so muß sich der Mensch in das Unabänderliche fügen und es ertragen; sind sie innere, so soll er sie durch seinen freien Willen entfernen. Daher wählte sich Epiktet zum Wahlspruch: ἀνέχου καὶ ἀπέχου, dulde und sey enthaltsam. Den äußern Hindernissen setzt ein vollkommener Mensch die ungestörte Seelenruhe, den innern Gleichgültigkeit gegen die Gefühle entgegen. Damit aber stimmt das von Epiktet fremdem Unglücke gestattete Mitleid nicht consequent überein, und er hat es wohl nur aus Rücksichten der Humanität erlaubt. Um solcher hoher Tugenden theilhaftig zu werden, ist es ein strenges Erforderniß, nicht in Zorn zu gerathen, wenn dein Sklave deinem Befehle nicht gehorcht: stelle dir vor, er habe dich nicht gehört, oder könne nichts von dem thun, das du wünschest; ungehorsames Betragen geziemt sich allerdings dem Sklaven nicht; dir aber steht es noch viel weniger an, dich von ihm beunruhigen zu lassen.

Stets ist es die vorgefaßte Meinung, welche uns eine Sache als Unglück erscheinen läßt; der Anblick (man. cap. 16) eines Menschen, der Thränen vergießt, weil sein Sohn in die Ferne gereist oder er sein Vermögen verloren hat, wird uns belehren, daß wir uns vor dem Glauben zu hüten haben, daß dieser Mensch sich wirklich durch solche Verluste im Unglücke befinde; vielmehr bei richtiger Unterscheidung werden wir bei uns sprechen: diesen drückt nicht der Unfall, welcher einen andern bei entsprechender Gemüthsruhe nicht beunruhigen würde, nur seine Meinung zeigt sein Schicksal ihm im falschen Lichte. Darum kann uns auch kein Mensch Unrecht oder Beleidigungen zufügen; (man. cap. 20.) denn nicht derjenige, der uns schimpft oder

schlägt, mißhandelt uns, sondern die Meinung, welche wir von solchen Menschen haben, als mißhandeln sie uns; wenn dich Jemand gereizt hat, so wisse, daß dich deine Meinung gereizt hat; bemühe dich also vor allem, dich nicht von den Vorstellungen hinreißen zu lassen. Ebensowenig (man. cap. 24.) darf uns der Gedanke beunruhigen, daß wir unser Leben ohne äußere Ehre und einige Bedeutung hinbringen; wenn Mangel an Ehre ein Uebel ist, so wird dich der andre ebensowenig in dieß Uebel stürzen können als in die Schande; denn Ehre ist kein wahres Gut und Unehre kein wahres Uebel, beide rechnen wir zu den Mitteldingen. Nicht von uns hängt es ab, Ehrenstellen zu erlangen, oder zu Gastmählen geladen zu wenden; nirgends aber wird derjenige unbedeutend und ohne Achtung leben, der gerade durch die Dinge, welche in seiner Gewalt stehen, bedeutend seyn und sich die größte Ehre erwerben muß, so daß jeder in ihm seinen Herrn und König zu erblicken glaubt. Wenn (Diss. III, 22.) wir ohne Verletzung des Gewissens, unsrer Redlichkeit und unsres Edelmuthes Güter erwerben können, so werden wir uns denselben nicht entziehen, sondern ihren Besitz aufsuchen; verlangt man aber, daß wir um ihren Besitz unsre wahren persönlichen Güter verlieren, um diese falschen und scheinbaren zu erlangen, so handelt man unbillig und unverständig.

Die höchste Stufe der Vollkommenheit zu erreichen, ist nicht allen bestimmt, doch ist es hinreichend (man. cap. 37.) daß jeder sein Werk erfüllt; auch ohne dem Vaterlande öffentliche Denkmale zu hinterlassen, nutzen wir demselben, wenn wir andre zu treuen und gewissenhaften Bürgern heranbilden; durch diese Bemühung werden wir ihm nicht unbrauchbar seyn, wir übernehmen damit keine Stelle, welche unsre Kräfte übersteigt, wodurch wir uns selbst nur Unehre bereiten und die Aufgabe vernachlässigen würden, welche wir mit Ehren ausfüllen können. Unsre eigne Pflicht (man. cap. 29.) erheischt es, bei jedem Geschäfte genau auszuforschen, was ihm vorhergeht oder nachfolgt, wie jede Sache beschaffen, und ob unsre Natur ihr gewachsen sey, um nicht anfangs bereitwillig daran zu gehen, hernach aber wenn einige

widrige Dinge hinzukommen, beschämt davon abzustehen; nicht alle sind wir zu gleichem Berufe geboren. Wer ein Philosoph seyn will, darf nicht zu umpassenden Dingen greifen; wachen muß er, arbeiten, von den Hausgenossen sich entfernen, von einem Sklaven sich verachten lassen, in allen Dingen, in Ehren Amt und Gericht zurückstehen, und nicht gegen Leidenschaftslosigkeit und Unerschütterlichkeit jene Dinge eintauschen. Der Weise (Diss. II, 15. man. cap. 5.) prüft zuerst seine Kräfte, um nicht aus Unkenntniß seines sittlichen Vermögens sich oft in lächerliche, immer aber in unglückliche Unternehmungen zu verwickeln; mancher richtet seinen Körper dabei zu Grunde und ärntet nur Schande davon; Mangel an Sachkenntniß führt uns zu Unternehmungen, welche unsre Kräfte übersteigen, Mangel an Menschenkenntniß bringt uns mit Leuten in Verkehr, deren Umgang wir besser fliehen; beide Fehler verleiten uns gleich Kindern, unsre Pläne alle Augenblicke zu wechseln.

Wenn unser Kampf (Diss. IV, 4.) welchen wir mit den äußern Dingen bestehen, zur Verachtung und Abschließung von demselbn führt, so hüten wir uns, nicht in den entgegengesetzten Irrthum zu verfallen und durch Sehnsucht nach Stille und Muße, durch den Wunsch in der Fremde allein zu leben und ungestör studieren zu können, nichtswürdig und von andern abhängingt zu werden. Denn jedes äußere Ding, was es auch sey, welchem man zu hohen Werth beilegt, setzt uns unter andere herab; es ist gleich verwerflich, ob wir uns unter den Büchern vergraben oder klagen, daß uns keine Zeit zur Lektüre übrig bleibe. Bücher gehören mit gleichem Rechte zu den äußern Dingen, welche nicht von uns abhängen, wie hoher Rang und Würde; und bei der bloßen Belustigung welche die Lektüre gewährt, oder bei der Befriedigung seiner Wißbegierde stehen zu bleiben, zeigt ein frostiges, armseliges Gemüth. Die Lektüre allein, welche nur eine Vorbereitung zur Führung eines guten Lebens ist, kann weder erwünschten Fortgang in der Tugend noch Glückseligkeit gewähren. Diese Ansicht der sentimentalen Glückseligkeit in der Einsamkeit tadelt Epiktet als so ungereimt, daß er ihre Vertreter

mit denjenigen vergleicht, die wenn sie im Falle sind ein Urtheil zu fällen oder mit Vorstellungen zu thun haben, von denen die eine begreiflich, die andere unbegreiflich sind, den Unterschied derselben nicht erforschen, sondern zuvor ein Buch über die Begreiflichkeit lesen wollen. Die Lektüre soll nicht dazu dienen, nur das Lehrbuch zu verstehen und es andern auszulegen, sondern unsern Willen so zu bestimmen, wie es die Philosophen vorschreiben, bei allen Dingen welche uns ergötzen oder Nutzen verschaffen oder geliebt werden, immer zu bedenken, wie sie beschaffen sind (man. cap. 3. Diss. III, 24). Dann werden wir uns zu trösten wissen, wenn unsre Freunde verreisen oder theure Verwandte sterben, d. h. dem allgemeinen Wechsel der Dinge folgen müssen; der Trennung können die Menschen sich nicht entziehen, und darum dürfen sie über den Abschied sich nicht grämen. Widerstand gegen denselben wäre ein Kampf gegen die Götter, ein Auflehnen gegen deren Pläne, ein verwegener Streit, den unsre spätesten Nachkommen noch zu büßen hätten. Es verträgt sich nicht zusammen, alt werden zu wollen und doch nie zu erleben, daß einer unsrer Lieben stirbt Die Vergänglichkeit des Genusses muß uns stets gegenwärtig seyn, durch die Erinnerung, daß äußere Güter nicht unser Eigenthum sind, sondern vom Zufalle abhängen. Bei (man. cap. 12.) allen Begegnissen werden wir, in uns gekehrt, der Kräfte eingedenk seyn, welche wir in uns als Widerstand besitzen: gegen die Verlockungen der Sinnlichkeit dient uns die Enthaltsamkeit, für eine mühevolle Arbeit ist uns Ausdauer gegeben, bei eintretender Schwachheit Geduld ein Gegenmittel; haben wir uns gewöhnt so zu handeln, so werden uns die Vorstellungen nicht hinreißen; wir werden bei jedem Werke, das wir unternehmen, unsern Willen auf diese Weise vernunftgemäß erhalten; unsre Sicherheit (man. cap. 12.) gegen die Umstände, welche bei jeder Gelegenheit hindernd sich ereignen können, nimmt zu, wenn wir zugleich die Worte hinzufügen: ich will nicht nur dies oder jenes thun, sondern auf meinen der Natur gemäßen Entschluß behaupten und nichts thun, was meines Charakters unwürdig wäre; mein Ziel würde ich

aber verfehlen durch Unwillen über das was hierbei geschehen kann und wird. Selbst Krankheit (Diss. III, 24.) und Armuth schrecken hierin den Weisen nicht ab: Gott verhängt sie über uns nicht aus Haß, weil er seine besten Diener und seinen Sohn nicht hassen kann, noch aus Nachlässigkeit, weil er die geringsten Wesen nicht vergißt, sondern um uns zu prüfen und Beispiele der Ergebung darzustellen. Darum (Diss. II, 10.) würde der Weise, wenn er die Zukunft voraus wüßte, selbst zu seinen Leiden und sogar dem Tode mithelfen; alles dieß ist unser Antheil nach dem Plane des Ganzen, welches den Vorzug vor dem Theile hat.

Zur Durchführung (Diss. III, 12. 13.) dieser naturgemäßen Entschlüsse sind Uebungen erforderlich; als moralische Stärkungsmittel müssen wir aber keine solchen Dinge wählen, welche etwas Unnatürliches haben und durch ihre Seltsamkeit Erstaunen erregen, um uns nicht auf gleiche Stufe mit den Taschenspielern zu setzen. Nicht alles was sich durch Gefährlichkeit oder Schwierigkeit auszeichnet, taugt schon zur Uebung, sondern dasjenige, das dazu beiträgt, die Fertigkeit zu erreichen, welche sich der Philosoph zum Ziele gesteckt hat. Jede große Kunst bietet dem Anfänger Unsicherheit; wer zuerst wie ein Kranker zu leben gelernt hat, wird dann um so sicherer als Gesunder zu leben wissen. Ohne anhaltende Uebung ist es nicht möglich, zur Vollkommenheit des Begehrungsvermögens zu gelangen; man darf nicht erwarten, daß uns eine bevorzugte Uebung in äußern Dingen zur Sicherheit und Richtigkeit der Begierden und des Abscheues verhelfen wird. Die Macht der Gewohnheit reißt uns in verkehrten Begierden mit Ungestüm fort, welche wir mit den entgegengesetzten bekämpfen und gerade da, wo uns die sinnlichen Vorstellungen am schlüpfrigsten und gefährlichsten werden, dienliche Uebungsmittel zur Abhilfe anordnen, und wenn wir jede Begierde abgelegt haben, werden lauter vernünftige unser Lohn seyn. Der wahre Ascet bemüht sich nur in Dingen, welche von seinem Willen abhängen, Begierde und Abscheu walten zu lassen; er wird seine Vervollkommnung dahin bringen, dieß vorzüglich in

solchen Dingen zu vermögen, die gemeiniglich den Menschen am schwersten vorkommen; selbst wenn er Schläge erhalten hat, wird er nur sagen: er habe eine Statue umfangen. Wenn es rathsam scheint, kann man sich nach einiger Zeit in eine Probe einlassen, um zu erfahren, ob die sinnlichen Vorstellungen noch so leicht wie früher obsiegen. Nach der Begierde und dem Abscheu bilden unsre Triebe und Abneigungen das zweite Uebungsfeld; diese müssen wir daran gewöhnen, der Vernunft zu folgen und nicht zur Unzeit noch am unrechten Orte noch auf unschickliche und regellose Weise rege zu seyn. Das drittte Feld machen die Urtheile aus; in diesen soll uns die Uebung anleiten, gegen den Schein und den Reiz der Dinge auf der Hut zu seyn. Die leiblichen Uebungsmittel, deren sich einige bedienen, stehen einer öfteren Untersuchung seines Lebens, welche schon Sokrates dringend empfahl, an Werth bedeutend nach; sie mögen Wichtigkeit besitzen, insofern sie auf die Berichtigung unseres Begehrungsvermögens Einfluß ausüben; sobald sie keinen andern Zweck haben als sich zu spiegeln und bewundern zu lassen, so verrathen sie einen Menschen, welcher Hang zu äußern Dingen hat.

Nach erlangter Ueberwindung von Begierde und Abscheu in äußern Dingen wird dem Menschen das glückliche Loos zu Theil, frei zu leben, d. h. zu leben wie er will, eine Freiheit, welche selbst dem Sklaven nicht verwehrt ist (Diss. IV, 1.): ihn bindet keine Nothwendigkeit, keine Gewalt, kein Zwang; unsern Trieben steht nichts im Wege, unsre Begierden erhalten stets was sie erstreben und unser Abscheu lehnt immer ab, was ihm widrig ist. Dieses schöne Ziel ist nur dem Guten vorbehalten, kein Böser lebt wie er will, keiner ist frei, dessen sinnliche Vorstellungen und Begierden stärker sind als sein Wille; darum suchen sie Betrübniß, Kummer und Neid heim, welche sie nicht wollen. Diese persönliche Freiheit erringt auch der Weise nur um den Preis des Fernhaltens von Staatsgeschäften und dem Familienleben, welche ihn an der Vervollkommnung seiner selbst hemmen. Darum räth Epiktet (Diss. III, 22.) von der Ehe und Kinderzeugung ab; wer nach seinem Vermögen Aufsicht über

die Menschen führt, was sie thun, wie sie ihr Leben einrichten, wessen sie sich befleißen, welche Pflichten sie verabsäumen, ist ein größerer Wohlthäter für die Menschheit, als derjenige, der nur für Nachkommenschaft besorgt ist. Für diese findet der Cyniker Ersatz in seiner Königswürde, er hat alle Menschen zu Kindern angenommen, alle Männer sind seine Söhne, alle Frauen seine Töchter. Nur wenn wir einen Staat von lauter Weisen voraussetzen, wo schwerlich jemand auf den Einfall gerathen wird, ein cynisches Leben zu führen, weil niemand da wäre, um dessen willen er einen solchen Stand annähme, wird der Ehe und Kinderzeugung kein Hinderniß mehr im Wege stehen. Dann wäre das Weib des Cynikers eine Cynikerin und seine Kinder würden cynisch erzogen werden; in der gegenwärtigen Lage muß der Weise ohne Abhaltung den Geschäften seines göttlichen Berufes obliegen und darf sich durch keine Privatrücksichten in der Erfüllung seines Amtes gestört und gebunden sehen. Sogar die Frage, ob sich der Weise in Staatsgeschäfte mischen darf, verneint unser Philosoph; denn es giebt keinen größeren Staat als denjenigen, dessen er sich vermöge seiner göttlichen Sendung bei den Menschen annimmt. Obrigkeitliche Würden läßt sich der Weise nicht übertragen: es gibt keine größere Stelle, als das hohe Amt, das er schon bekleidet; er soll nicht aus Engherzigkeit sich nur mit den Bürgern seines Staates, sondern mit allen Menschen einlassen, welche ohne Ausnahme unter dem gemeinsamen Gesetze der Vernunft stehen, mit ihnen aber nicht über politische Thätigkeit oder Krieg und Frieden, sondern über Glückseligkeit und Unglückseligkeit, Wohlfahrt und Widerwärtigkeit, Freiheit und Knechtschaft reden. Unabhängigkeit von allen Verhältnissen wird somit für den Weisen zur unerläßigen Nothwendigkeit. Die Erkenntniß, daß alle Menschen in Gott ihren Vater verehren und das große Gemeinwesen vor den die Einzelstaaten scheidenden Gesetzen den Vorzug verdiene, mußte Epiktet dahin führen, die Beschäftigung mit dem Ganzen der Sorge um das politische Wohl und Wehe eines einzelnen und kleineren Gemeinwesens voranſetzen. Epiktet führte somit die stolze Selbst-

genügsamkeit des Weisen bis zum Aeußersten durch, und schreckt vor keiner Consequenz derselben zurück: in allen Menschen müssen wir unsre Brüder und die gleiche Natur achten, ihr Wohl muß uns wie unserm Vater am Herzen liegen, und wir befolgen durch diese Sorge sein Beispiel und seinen Willen. Die Ausbildung der eigenen geistigen und sittlichen Vollkommenheit, die dem Weisen als einzige Bedingung der Glückseligkeit angelegen seyn muß, läßt ihm keine Zeit noch das Bedürfniß, sich um die Erziehung seiner Kinder zu kümmern, und verbietet ihm, sich ihretwegen in seinem Ziele stören oder beunruhigen zu lassen. Epiktet (man. cap. 12. 14) bezeichnet es als Thorheit zu verlangen, daß unsre Jungen keine Fehler begehen; denn wir wollen damit, daß der Fehler kein Fehler, sondern etwas andres wäre. Kummer und Trauer dürfen wir nicht mit unsrer Geistesruhe vertauschen, wenn wir unsre Kinder auf die schlimmen Wege der Sünde gerathen sehen; es ist besser, dieselben wachsen in Zuchtlosigkeit auf und werden böse, als daß wir unglücklich werden; die Furcht vor dem zukünftigen Schicksale der Kinder hemmt den Weisen nicht an der Vollendung der eigenen Freiheit. Noch viel weniger ist es unsre Pflicht, (man. cap. 24.) unsern Kindern oder Freunden Reichthum oder Ehre verschaffen zu wollen, welche ihnen doch nicht zur Tugend verhelfen würden; wir versagen ihnen besser solche Dienste und bewahren unser eigenes Gut; was wir selbst nicht besitzen und für werthlos erachtet haben, können wir auch andern nicht geben, selbst wenn es in unserer Macht läge und unsre Freunde noch so hilfsbedürftig erscheinen. Das Bestreben (man. cap. 23.) uns dadurch ihren Beifall zu erwerben, wäre die Ursache, uns von unserm Innern weg nach außen zu wenden, uns von der ersten Weisheit zu entfernen und uns des frühern Zustandes verlustig zu machen. Der Weise bedarf keines Beifalls von irgend einem Menschen: er begnügt sich damit, ein Philosoph zu seyn.

Wenn Epiktet auch Eltern, Kinder und Vaterland unter die gleichgültigen Dinge rechnete (man. cap. 30. Diss. II, 4. 10.)

so kennt er doch Pflichten, zwar keine unbedingten, sondern solche, welche nach unsern Verhältnissen zu den Personen abgemessen sind. Der Mensch ist zur Treue geboren und kann sie nicht verletzen, ohne der wesentlichen Bestimmung gerade entgegen zu handeln. Unsere Pflicht verlangt, unsern Vater zu pflegen, ihm in allen Dingen nachzugeben, es zu ertragen wenn er schimpft, selbst wenn er schlägt; wir dürfen nicht erst untersuchen, ob er gut oder böse ist, die Pflichten bleiben sich gleich; wir haben unser Verhältniß zu ihm zu betrachten und darauf zu sehen, was unser Vorsatz zur Folge haben wird, wenn wir der Natur gemäß handeln. Die Betrachtung der Verhältnisse wird uns stets lehren, unsre allseitigen Pflichten gegen unsre Nachbarn und Mitbürger ausfindig zu machen. Haben wir (man. cap. 35.) nach genauer Prüfung erkannt, daß wir etwas zu thun haben, so dürfen wir es nicht vermeiden, bei unsern Handlungen gesehen und beobachtet zu werden, wenn auch die Menge ganz anders darüber urtheilen sollte. Denn eine Handlung die immer unvernünftig oder unrecht ist, werden wir besser ganz unterlassen; wegen einer rechten That haben wir aber nicht nöthig diejenigen zu meiden und zu scheuen, welche uns mit Unrecht darüber tadeln. Wegen der Schwierigkeit der Kunst, überall der Natur der Dinge gemäß zu handeln, hat Epiktet (Diss. I, 27.) die Forderung gestellt, daß die Philosophen uns zuerst in der Theorie, welche das Leichtere ist, üben und uns hernach in die schwerere praktische Weisheit einführen. Denn diese schreibt dem Leben Gesetze vor, für welche wir mit vielen Dingen, die uns davon abziehen, kämpfen müssen; ein Haupthinderniß bildet unser Eigendünkel; selbst derjenige der die größten Fehler in seinen Werken begeht, will sich nicht zurecht weisen lassen, und wer sich untersteht, solche Fehler zu rügen, ärntet nur Haß als Dank. Die praktische Philosophie lehrt uns das richtige Verhältniß zu den äußern Dingen, welche nur den Stoff zu unsern Handlungen abgeben. Die Gleichgültigkeit (Diss. II, 5.) welche wir der Außenwelt beizulegen haben, dürfen wir nicht auf ihren Gebrauch übertragen; wir haben uns so einzurichten,

wie es am zuträglichsten ist, da wir über unsre Werke einmal vor Gericht stehen müssen. Der Willen der Natur (man. cap. 26.) bei allen Zufällen läßt sich leicht aus denjenigen Dingen erkennen, über die wir keinen Streit haben. Durchdrungen von der Ueberzeugung, daß erst aus der praktischen Philosophie der ausgebildete Weise hervorgeht, ruft Epiktet (man. cap. 50. Diss. IV, 12.) demselben zu: würdige dich stets als vollkommener Mann zu leben und als einer der Fortschritte macht. Alles was dir als das Beste erschein, sey unverbrüchliches Gesetz; wenn sich dir etwas Mühevolles oder Rühmliches darbietet, so sey eingedenk, daß jetzt die Zeit des Kampfes herangekommen sey nnd kein Aufschub mehr stattfindet, daß durch eine einzige Niederlage oder ein bloßes Nachlassen deine Fortschritte gehemmt oder im siegreichen Kampfe mit Glück gefördert werden können. Dadurch wurde Sokrates ein vollkommener Mann, daß er sich in allen Dingen dazu anhielt, nichts anderem als der Vernunft zu gehorchen. Du aber, wenn du gleich noch nicht Sokrates bist, mußt doch so leben, wie einer, der ein Sokrates zu seyn wünscht. Wer nur auch für eine kleine Weile seine Achtsamkeit bei Seite setzt, darf sich nicht einbilden, daß er dieselbe, sobald er nur will, wieder haben kann, vielmehr müssen wir immer daran denken, daß wir wegen des Fehlers, welchen wir uns heute nachsehen, nothwendiger Weise auch für die Zukunft in unserm Verhalten schlechter und nachlässiger seyn werden. Fürs erste setzt sich die Gewohnheit, die allerleidigste fest, uns nicht in Acht zu nehmen, daraus erwächst die noch üblere Gewohnheit, die Achtsamkeit aufzuschieben, und man schiebt es immer weiter und weiter hinaus, glücklich zu seyn, anständig und ehrbar zu handeln und der Natur gemäß sich zu verhalten. Wäre ein Aufschub der Achtsamkeit zuträglich, so wäre ein gänzliches Ablegen derselben noch zuträglicher; die Unachtsamen verrichten kein Geschäft im Leben besser. Darum habe Acht zunächst auf die allgemeinen Grundsätze, um sie in steter Bereitschaft zu haben. Fürs zweite müssen wir bedenken, wer wir seyen, was unsre Bestimmung sey, und uns bemühen nach der Natur unsrer Be-

ziehungen unsre Pflichten abzumessen, endlich daraus beurtheilen wann jede Handlung sich schicke. Schaden bestraft uns für ein Abgehen vom geraden Wege der Schicklichkeit und Ordnung, ein Schaden welcher nicht von außen herrührt, sondern aus unsern Handlungen selbst stammt. Ist es uns auch nicht vergönnt, uns vor allen Fehlern sicher zu stellen, so liegt es doch im Bereiche unsrer Möglichkeit, es darauf abzusehen, keinen Fehler zu begehen. Es ist schon etwas Erwünschtes, wenn wir dadurch, daß wir in unserer Aufmersamkeit nie nachlassen, auch nur kleinere oder wenige Fehler ablegen. Das Verschieben der Aufmerksamkeit auf den morgigen Tag heißt nur: heute will ich noch unbesonnen und schamlos seyn; heute soll es noch in der Gewalt anderer stehen, mir Betrübniß zu bereiten. Welch großes Uebel thun wir uns dadurch selbst an! Was dir morgen Nutzen bringt, bringt dir heute schon viel mehr, nemlich daß du morgen schon aufmerksam bist, und es nicht auf fernere Zeiten verschiebst. So hat Epiktet, welcher die Schwächen und Neigungen des menschlichen Geistes in seinem Innersten belauscht und ihnen nachgeforscht hat, in allen seinen Lehren das Bestreben zur Geltung gebracht, den Menschen von allem, was außer ihm liegt, unabhängig zu machen und ihn ganz auf sich allein und sein sittliches Bewußtseyn anzuweisen. Je größere Vollendung der Weise in dieser Selbstgenügsamkeit gewonnen hat, um so weniger wird er sich von der menschlichen Gesellschaft und den mannigfaltigen Verhältnissen, welche das Leben mit sich führt, lossagen. Es zeugt von einem edlen Zuge im humanen Charakter unseres Weltweisen, wenn er (Diss. III, 2.) dem Weisen nicht die Gefühllosigkeit einer Bildsäule zumuthet, sondern an ihn das Verlangen stellt, die natürlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse, in welchen er als Verehrer der Götter, als Sohn, Bruder, Vater und als Bürger lebt, zu beobachten und die Lehren des Schicklichen nicht unberücksichtigt zu lassen. Denn (Diss. III, 2.) die Bande der Verwandtschaft stimmen uns zur Sanftmuth und Geduld und der Mensch (Diss. II, 5.) ist ein Glied des im engern Sinne so genannten Staates, der eine Nachahmung

jener großen Götter und Menschen umfassenden Gemeinschaft ist. Einer Zögerung, unsern Freunden beizustehen oder für das Vaterland eine Gefahr zu wagen, obgleich die Vernunft dazu räth, hält Epiktet (man. cap. 32.) das Beispiel des großen Wahrsagers Apollo entgegen, welcher denjenigen aus dem Tempel vertrieb, der seinem ermordeten Freunde nicht zu Hülfe geeilt war. Weil alles was seiner Bestimmung gemäß ist, unsre Hochachtung verdient, wird der Weise seinen Pflichten als Gatte, Vater und Bürger Genüge leisten, er wird Gott ehren, gegen seine Eltern von Dank und Liebe erfüllt seyn, überhaupt seine Triebe und Abneigungen so beherrschen wie es die Pflicht und seine natürliche Bestimmung erfordert. Solches Verhalten (Diss. III, 21.) liefert den Beweis, daß unsre philosophischen Studien ächte Früchte getragen haben. Nicht nur um Wörter erklären zu hören, verlassen unsre Jünglinge Vaterland und Eltern, sondern um Geduld und Dienstfertigkeit zu erlernen, Meister über ihre Gemüthsbewegungen und Leidenschaften zu werden, einen Vorrath von Grundsätzen zu sammeln, aus welchen sie ihr Leben lang Stärke und Muth schöpfen, um alle Zufälle zu ertragen und sich Ehre dabei zu erwerben. Wer dies vermag, den hat auch Gott berufen und er wird von ihm geführt, als Lehrer der Jugend aufzutreten. – Diese Aufgabe, welche zunächst der Philosophie zufällt, läßt sich auch im gewöhnlichen Leben anstreben und verwirklichen. Epiktet (fragm. 11.) fordert dazu auf wenn er sagt, um ungestört und zufrieden leben zu können, müssen wir versuchen, alle unsre Mitmenschen zu guten heranzubilden; dieser Bestimmung kommen wir nach durch Belehrung und Unterweisung derjenigen, welche gern in unsrer Gesellschaft sind, und Entfernung solcher, welche keinen Gefallen daran finden; mit der Fernhaltung dieser wird auch die Bosheit und Sklaverei entfliehen; mit denen aber, welche bei uns ausharren, wird Rechtschaffenheit und Freiheit zurückbleiben. Die Uebereinstimmung der Meinungen und Wünsche befestigt alsdann die Freundschaft, welche aber nur unter Weisen dauernd bestehen kann, weil sie das Ziel des Guten, die Freiheit des Willens

anstreben. Darauf gründet sich der Werth der Freundschaft, welche sich schwerer als die Erfüllung der Pflichten des Vaters und Bürgers mit der Bedürfnißlosigkeit des Weisen vereinen läßt; denn wenn dieser kein andres Ziel als das der Freiheit seines individuellen vernunftgemäßen Willens hat, so wird ihm kein andrer dazu dienen können noch er selbst die Hilfe andrer bedürfen und aufsuchen; ein Widerspruch, dessen Lösung Epiktet nicht versucht hat.

Diesen Weg der Glückseligkeit sind vor uns viele edle Männer gewandelt; wir, die wie diese erhabenen Vorbilder, Kinder Gottes sind und somit gleichen Anspruch auf Freiheit besitzen, werden klug daran thun, uns einen dieser Charaktere als Musterbild aufzustellen *), nach welchem wir leben wollen in der Einsamkeit und im Umgange mit den Menschen, für welchen Epiktet uns werthvolle und schätzbare Regeln der Klugheit und Gesetze der Schicklichkeit hinterlassen hat. Lange (man. cap. 33. 44.) bei Dingen des Körpers zu weilen, ist ein Zeichen eines gemeinen, unedlen Charakters; diese werden wir als Nebensache behandeln, auf das Gemüth hingegen sey unsre ganze Sorgfalt gerichtet. Reizmittel zur Pracht und Ueppigkeit werden wir gänzlich vermeiden, und uns mit körperlichen Angelegenheiten nur nach Bedürfniß versehen. Ein Vorzug (Diss. IV, 11.) des Menschen, welchen er von den Göttern hat, ist die Reinlichkeit; die göttliche Substanz, welche durch den Zusatz von Materie verunreinigt wurde, wird daher der Mensch durch Sorge um den ihm anvertrauten Leib nach Fähigkeit zu reinigen bemüht seyn, um nicht durch das Aussehen von der Philosophie abzuschrecken. Aus natürlicher Abneigung gegen alle Prahlerei empfiehlt Epiktet Stillschweigen oder wenigstens nur das Nothwendigste zu sprechen und dieß mit wenigen Worten. Selten,

---

*) Man. cap. 23. Die gewöhnliche Lesart ἤδη καὶ χαρακτῆρα ist sinnstörend, die Conjektur ἠθῶν καὶ χαρ. unhaltbar, denn es handelt sich nicht um die Wahl der Denkweise, sondern um Vorbilder des Charakters: ich lese daher εἶδος καὶ χαρακτῆρα und fasse es als Hendicadys.

wenn gerade die Umstände dazu auffordern, können wir uns in Reden einlassen, aber nicht über alltägliche Dinge, nicht über Pferderennen und Athleten, nicht über Speise und Trank, welches die gewöhnlichen Gegenstände des Gespräches sind, am wenigsten aber über Menschen, weder lobend noch tadelnd oder sie mit einander vergleichend. Ebenso wird sich der Weise hüten, in Gesellschaften seine Thaten und Gefahren häufig und unmäßig zu erwähnen; denn so angenehm auch ihm eine Unterhaltung von denselben seyn mag, so unangenehm ist es andern, solche Dinge mitanhören zu müssen. Viel passender wird er, wenn es in seinem Vermögen steht, durch seine Reden die der Anwesenden auf das Anständige lenken, ist er aber von Fremden umgeben, gänzlich schweigen. Gegen Erzählungen, daß gewisse Leute uns Böses nachreden, ist eine Vertheidigung wegen der Vorwürfe nicht gerathen, sondern darauf zu antworten: die übrigen mir anklebenden Fehler waren jenen Leuten unbekannt, sonst hätten sie auch diese angeführt. Gefährlich ist es, in schändlichen Reden auszuschweifen; bei derartigen Vorfällen geziemt demjenigen, der sich darin vergangen hat, ein Verweis; wenn es die Umstände nicht gestatten, so soll unser Stillschweigen oder Erröthen und unsre unwillige ernsthafte Miene das Mißvergnügen darüber ankündigen. Häufiges und ausgelassenes Lachen steht keinem Weisen an; ebenso fern sey es von ihm, Lachen zu erregen. Dieß ist ein schlüpfriger Charakterzug, der leicht zur Gemeinheit verführt und zugleich die Achtung seiner Vertrauten schwächt. In die Vorlesungen prahlerischer Sophisten begieb dich nicht auf eine unbedachtsame und leichtsinnige Weise; bewahre dort den Ernst und die Würde, ohne lästig zu werden. Der öftere Besuch der Schauspiele erscheint nicht nöthig, wenn es aber einmal die Umstände verlangen, so zeige Niemanden ein besonderes Interesse daran, als dir selbst; wünsche, daß nur geschehe, was wirklich geschieht, und daß nur dieser den Sieg davon trägt, der ihn davon trägt; so wird dir kein Hinderniß begegnen. Enthalte dich aber gänzlich, jemanden zuzurufen, zuzulachen oder in heftige Bewegungen zu gerathen; nach dem

Weggange unterhalte dich nicht viel über das Vorgefallene, insofern es nicht zu deiner Besserung dient. Denn daraus würde erhellen, daß du das Schauspiel bewundert hast und du von der Begierde eines äußern Gutes gefesselt bist. Beim Umgange mit Vornehmen stelle dir alle Zufälle, die eintreten können, vor, und du wirst ertragen, was kommt, und nicht klagen, daß sich dein Besuch nicht der Mühe lohnte; erwäge aber auch, was Sokrates oder Zeno in dieser Sache gethan hätten, und du wirst nicht verlegen seyn, von den eintretenden Umständen auf geziemende Weise Gebrauch zu machen; anders handeln, würde einen Ungebildeten verrathen, welcher die äußern Dinge zu sehr anstaunt. Weigere dich des Eidschwurs gänzlich, wo nicht, so viel dir möglich ist. Gastmähler des großen Haufens und der Ungebildeten schlagen wir klüger aus; wenn aber eine festliche Zeit kommt, werden wir dabei unsre Aufmerksamkeit anstrengen, um nicht in Gemeinheit zu verfallen; denn jeder welcher sich mit einem unsaubern Gesellen in Verbindung einläßt, wird besudelt, so rein er auch zuvor gewesen seyn mag.

So hat Epiktet (Diss. I, 2.) in seiner Ethik jedem die Rolle angewiesen, welche er nach seinem Vermögen ausfüllen kann und soll; jeder wird es an sich selbst inne werden, was sein individueller Charakter verlangt; gleich wie der Stier bei der Annäherung des Löwen selbst die Stärke und den Muth in sich fühlt, so bleiben Niemanden die ihm von Natur verliehenen Fähigkeiten und Kräfte verborgen; allein ein Stier wird nicht auf einmal ein Stier und so wird man nicht auf einmal ein tapferer und tüchtiger Mann. Die Stärke wird durch Uebung erworben; können wir auch das höchste Ziel nicht erreichen, so dürfen wir doch das Streben nach ihm nicht aufgeben. Ohne nur den Versuch zu machen, der Ethik eine wissenschaftliche Begründung zu geben, führt Epiktet seinen Weisen unmittelbar in die Schicksale des Lebens ein, und lehrt ihn den Weg, mit Ueberwindung der dem Menschen anhaftenden Schwachheiten und Gebrechen die Glückseligkeit zu suchen und zu finden, nicht in der Erscheinungswelt, sondern in der Bestimmung der sittlichen

Vollkommenheit, welche jeder in sich trägt. Epiktet hat es verschmäht, ein systematisches Lehrgebäude aufzuführen, um nicht in den Stolz der Philosophen seiner Zeit zu verfallen; nirgends (man. cap. 46.), sagt er, sollen wir uns den Titel eines Philosophen anmaßen, noch viel bei Ungeweihten von Lehrsätzen sprechen, sondern nach denselben handeln, in treuer Nachahmung und Erinnerung an Sokrates, welcher auch überall alles Prahlerische von sich fern hielt. Auf den äußern Anschein hin (Diss. IV, 8.), den einer mit vielen gemeinsam hat, ist weder Lob noch Tadel erlaubt; der Begriff läßt sich aus demselben nicht abnehmen; nicht jeder, der den Mantel anlegt und Haare und Bart wachsen läßt, ist ein Philosoph. Wenn du (man. cap. 13.) in Weisheit und Tugend vorwärts schreiten willst, so ertrage es geduldig, wegen äußerlicher Dinge für unvernünftig und thöricht gehalten zu werden; bemühe dich nicht um den Schein, als wüßtest du etwas; wenn du auch einigen etwas zu seyn scheinst, so hege gegen dich selbst Mißtrauen. Es ist nichts Leichtes, den der Natur gemäßen Vorsatz und die äußern Dinge zugleich zu behaupten, es ist vielmehr eine nothwendige Folge, daß wer das eine mit Sorgfalt betreibt, das andre vernachlässigt. Viel besser macht (man. cap. 22.), wer Neigung zum phylosophischen Studium hat, sich darauf gefaßt, daß man ihn verlachen, viele seiner spotten und sagen werden: plötzlich ist er als Philosoph zurückgekommen, oder woher diese ernste, gelehrt scheinende Miene? Du aber halte an dem, das dir das Beste zu seyn scheint, fest, als ob du von Gott auf diesen Posten der Weisheit gestellt wärest, bedenke zugleich, daß, wenn du auf demselben fest beharrest, gerade die, welche dich früher verlachten, dich später bewundern werden, daß du aber, wenn du ihnen unterliegst und vor ihrem Spotte dich zurückziehst, doppelt verlacht werden wirst. Erfüllt von der Wichtigkeit seiner Lehren ermahnt Epiktet (man. cap. 50.) seine Schüler, seinen Vorträgen gleich Gesetzen nachzukommen, als ob sie gottlos handelten, wenn sie einen seiner Lehrsätze übertreten. Was man auch von ihnen sagen mag, sie mögen sich nicht daran kehren; denn dieß

ist nicht ihre Sache. Niemand verschiebe es länger, sich in den Besitz des größten Gutes zu setzen, sich eines naturgemäßen Lebens zu befleißen, und in keinem Stücke die unterscheidende Vernunft zu verletzen. Du hast, ruft Epiktet aus, die Lehrsätze empfangen, nach denen du dich bilden sollst; und du hast dich nach ihnen gebildet, welchen Lehrer erwartest du noch, auf den du deine Besserung verschieben wolltest? Du bist kein Jüngling mehr, sondern ein vollkommener Mann, wenn du dich also immer noch vernachlässigst und sorglos dahin lebst, immer Aufschub über Aufschub und Vorsatz über Vorsatz häufest, und einen Tag nach dem andern festsetzest, an dem du auf dich Acht geben willst, so wirst du unvermerkt gar keine Fortschritte machen, sondern als Ungebildeter leben und sterben.

Kritik der Philosophie Epiktet's.

Die vorstehende Darstellung beweist, daß sich Epiktet einerseits vielfach in seinen Lehren an die Stoiker anlehnte, andrerseits aber eine gleich starke Neigung zur Ascetik der Cyniker in sich fühlte, mit deren Namen er häufig den wahren Weisen bezeichnet (Diss. I, 24. III, 22. IV, 8.). Auf cynischem Boden steht Epiktet dadurch, daß er die Wissenschaft nicht mehr als Selbstzweck gelten läßt, und aller Theorie nur untergeordnetes Interesse beilegt; die Philosophie wird von ihrem himmlischen Sitze herabgezogen und sinkt durch ihre auf das praktische Bedürfniß angewiesene Bestimmung zur Lebensweise herab; gewiß nicht zu ihrem Vortheil! Diese Erscheinung mag ihren Grund und ihre Entschuldigung zum Theil im Leben und Charakter des Philosophen selbst finden, welcher im niedrigsten Stande geboren und von der Härte des Schicksals verfolgt, sich bestrebte, sich gegen alle Anfälle und Leiden Gleichgültigkeit zu erwerben und allen seinen Mitmenschen gleiche Würde zuzuerkennen. Derselben Schule gehört Epiktet's Lehre von den allgemeinen Begriffen an, welche die Grundlage seiner ganzen Ethik bilden; aus derselben Quelle stammte die Bedürfnißlosigkeit und Selbstgenügsamkeit des Tugendhaften, der allein der Weise seyn kann;

zurückgezogen von der Außenwelt in das Bewußtseyn seiner moralischen Selbstbestimmung schafft er durch die Freiheit seines Willens das Gute in seinen Handlungen zur Wirklichkeit, und hält das Böse oder Uebel von sich fern; die äußern Güter stören seine Unempfindlichkeit gegen ihren Besitz nicht, selbst die, welche der Zufall ohne unsre Beihilfe geschenkt hat, weist er als gleichgültige Dinge zurück. Die Schroffheit des Cynismus versuchte Epiktet durch mildere Lehren der Stoa zu mäßigen und beide Systeme dadurch in eines zu verschmelzen: die Fesseln (fragm. 10.) unsres Geistes lassen sich durch Belehrung und Erfahrung lösen, der Genuß der äußern Güter, die auch eine Gabe Gottes sind, ist gestattet unter der Bedingung, daß er einem vernunftgemäßen Leben nicht hinderlich wird. Dem Weisen liegen außer der vorzüglichsten Sorge seiner eigenen Vollkommenheit Pflichten der Verwandtschaft und Freundschaft ob, in der menschlichen Gesellschaft, wo alle als aus derselben Quelle entsprossen sich als Glieder eines großen Ganzen zu betrachten und zu schätzen haben, hat er als Bürger dieses Ganzen und des kleineren Vaterlandes diejenige Stelle einzunehmen, die ihm die Gottheit zugewiesen hat. Eine weitere Hauptquelle war Epiktet die sokratische Philosophie; nach deren Vorgang verschmähte er ein systematisches Lehrgebäude, und hielt sich besonders fern von allen speciellen physikalischen Untersuchungen. Eine andre Hauptähnlichkeit beider Lehren beruht in ihrer reinen Ansicht von Gott: ohne in offenen Kampf mit dem alten Volksglauben zu seiner Ausrottung zu treten, war es beider Bestreben, eine höhere und edlere Ansicht über die göttliche Natur zu verbreiten, beide ermahnten eindringlich an den Gott, welchen jeder in seinem Innern mit sich trage, den Dämon. Die Wahrheit der Erkenntnisse, worin für Sokrates die Sittlichkeit unsrer Werke begründet ist, entspricht bei Epiktet der Richtigkeit der Vorstellungen, welche ein richtiges Handeln zur Folge haben. Unverkennbar ist in den spärlichen Untersuchungen über physische Fragen Heraklit's Einfluß. Die unbedingte Unterwerfung aller Idividuen unter das allgemeine Weltgesetz war schon ein Satz dieses Phi-

losophen, indem er aus dem Flusse der Dinge die allgemeine Vernunft allein als das Unveränderliche und sich Gleichbleibende ausnahm. Die Verwerfung des Unsterblichkeitsglaubens, die Rückkehr der Seele nach ihrer Trennung vom Körper in die Weltseele und Elemente, der göttliche Ursprung des Menschengeistes, die Weltverbrennung, alle diese Lehren haben ihre Quelle in der heraklitischen Philosophie, für welche zwar diese Fragen ungleich höheres Interesse boten, weil ihr die Natur das Höchste war, diese aber bei Epiktet unter der Regierung der Vorsehung steht. Mit Plato stimmt Epiktet besonders in der Forderung eines naturgemäßen Lebens und in seiner Anthropologie überein: er unterscheidet scharf den aus Thon gebildeten Körper, welcher der äußern Nothwendigkeit unterworfen unter die Mitteldinge zu rechnen ist, vom vernunftgemäßen Willen als dem allein Freien; die Seele, die an den Leib gebunden, wünscht Vereinigung mit ihrem göttlichen Ursprunge. Am wenigsten konnte der ideale Charakter der Philosophie Epiktet's von dem Realismus des Aristoteles in sich aufnehmen, oder sich ihm nähern. Durch keines der vorhandenen Systeme zufrieden gestellt und durch den ihm von Natur verliehenen Hang zu philosophischer Thätigkeit angespornt, suchte Epiktet auf Grund der vorgefundenen Lehrgebäude ein neues zu erbauen und in dessen Mauern sich und seine Zeitgenossen vor dem Verderbniß seines Jahrhunderts zu schützen und zu retten. Von Anfang an waren wegen seiner praktischen Tendenz die edelsten Männer dem Stoicismus ergeben, und dieser hatte sich auch in der Kaiserzeit in Achtung erhalten und als vorzügliches Palladium gegen die Verfolgungen und Grausamkeiten der Herrscher Roms bewährt. Darum wählte auch Epiktet diese und die viel strengere Lehre des Cynismus zur Grundlage, auf der er seine neue Lehre aufbaute; die ihm angeborene Milde und Nächstenliebe konnte jedoch nicht mit der Schroffheit der beiden Schulen sich begnügen, der Materialismus ihrer religiösen Ansichten widerstrebte seiner sittlichen Anschauungsweise. So kam Epiktet dazu, der Philosophie eine religiöse Grundlage zu geben und ihr ein mystisches Gepräge aufzudrücken, welches

nicht durch leichtfertige Handlungen entheiligt werden soll. Der Weise tritt auf als Priester und Herold der Gottheit, durch seinen Mund wird die göttliche Wahrheit verkündet, welche den schwachen, irrenden Menschen auf die Bahn der Sittlichkeit leitet. Das Bedürfniß einer reineren und trostreichen Weltanschauung und die angestrebte Besserung der Menschen bestimmte Epiktet zum Eklekticismus, ohne hierin der Grundlage seiner Lehre untreu zu werden, deren Vollendung er uns im Bilde eines ächten Cynikers preisend vorführt. Unter allen Weisen des Alterthums verdiente Sokrates nach Epiktet's Ansicht die Krone durch sein unausgesetztes Bemühen, gegenüber dem Aberglauben seiner Zeit reinere Anschauungen über das Wesen der Gottheit und ihr Verhältniß zur Welt und den Menschen zu verbreiten. Die spätere Beimischung fremder ausländischer Religionslehren in die Philosophie war Epiktet unbekannt; er hielt seinen griechisch-römischen heidnischen Standpunkt fest; die Läugnung der Unsterblichkeit und die Erlaubniß des Selbstmordes schlossen schon jede Annäherung an die jüdische oder christliche Offenbarung aus. Die christliche Religion war ihm verschlossen, und deßhalb sind seine erleuchteten Lehren von der Gottheit und dem Ursprung und der Bestimmung des Menschen nur um so höher zu stellen und zu schätzen, und sein Charakter wegen eines sittenreinen Lebens zu preisen. Auch Epiktet gehört dem Kreise jener Sterne an, welche nach göttlicher Fügung in den bedeutendsten Weisen des Alterthums der Menschheit voranleuchteten; mit Recht verdient er auch die hohe Achtung, welche jede Zeit der Philosophie derselben gezollt hat; seine Schriften, hoch gefeierte und viel gelesene Bücher des Alterthums, aus welchen Tausende Trost und Stärkung in den Leiden ihres Lebens suchten und fanden, wird auch die Nachwelt noch als Muster von Reinheit und Edelsinn des Menschengeistes unter den schweren Stürmen einer verderbten Zeit bewundern.

Bemerkungen über die Entwicklung der Raumvorstellungen.

Von Prof. Dr. Ernst Mach.

Ich würde die folgenden Zeilen nicht publiciren, wenn ich nicht der Ansicht wäre, daß sie doch manche anregende Gedanken enthalten, die sich insofern seltener darbieten, als sie aus einer gleichzeitigen Beschäftigung mit Physik und Psychologie hervorgehen.

Der Blinde macht die Erfahrung, daß er gewisse Muskelanstrengungen vornehmen muß, um den Tisch, die Thüre, das Fenster zu tasten. Unter gewöhnlichen Umständen ändern sich seine Tastempfindungen nicht ohne entsprechende Muskelanstrengung. Unter geänderten Verhältnissen können jedoch ganz dieselben Muskelanstrengungen zu sehr verschiedenen Tastempfindungen Veranlassung werden. Es wird demnach möglich seyn in dem Gewühl der Empfindungen das System der Muskelempfindungen von den Tastempfindungen, welche zufällig damit verknüpft sind, zu sondern. Dieses System von Muskelempfindungen ist wohl die Grundlage der ersten Raumvorstellungen auch beim Sehenden.

Einen weitern Beitrag liefert die Hautempfindung. Jede Hautstelle kann außer verschiedenen Tastempfindungsqualitäten noch eine Empfindung entwickeln, die mit der Hautstelle unverändert bleibt. Diese Hautempfindungen zweiter Reihe spielen nun dieselbe Rolle wie oben die Muskelempfinduugen. Wir könnten den ersteren Raum den Muskelraum, den zweiten den Hautraum nennen. Jedenfalls sind die hieher gehörigen Raumvorstellungen noch am wenigsten studirt. In mancher Beziehung jedoch nähert sich das was die Haut leistet, dem was der Gesichtssinn hervorbringt. Man kann an der Haut zum Theil ähnliche Erscheinungen aufweisen wie an der Netzhaut. Bekannt ist, daß ein Stäbchen, welches man zwischen die Spitzen des Zeigfingers und des darübergelegten Mittelfingers legt, wie zwei

Stäbchen, bei gleicher Stellung der Finger von den beiden Außenseiten angelegt wie ein Stäbchen empfunden wird.

Die Netzhaut liefert einen Raum den wir mit Hering den Sehraum nennen wollen. Er entsteht, indem, wie aus stereoscopischen Versuchen genügend klar hervorgeht, jede Netzhautstelle außer einer veränderlichen Lichtempfindung auch noch eine veränderliche Höhen-, Breiten- und Tiefenempfindung entwickelt. Die so gebildeten Raumvorstellungen sind wesentlich verschieden von dem geometrischen Raume, welchem ich Messraum nennen möchte. Dies äußert sich auch beim Gestaltensehen.

Schon in einer älteren Notiz habe ich versucht, einige Thatsachen des Gestaltensehens aus dem psychologischen Reproductionsgesetze und der verticalen Symmetrie des Augenmuskelsystems zu erklären. Wie ich mich seither überzeugt habe, ist die verticale Symmetrie der beiden Netzhäute und die vertical symmetrische Vertheilung gewisser Empfindungen in derselben in dieser Beziehung noch weit wichtiger.

Die gerade Linie wird geometrisch definirt als die Kürzeste zwischen zwei Punkten, was schon deshalb sonderbar ist, weil alle Längenmessung schon die Gerade voraussetzt. Psychologisch hat diese Definition gewiß keine Bedeutung. Ich habe schon früher erwähnt, daß man die Gerade so legen kann (vertical oder horizontal) daß ihre beiden Netzhautbilder gleichzeitig auf identische oder symmetrische Stellen fallen. Dies ist es was der Geraden psychologisch einen Vorzug gibt vor andern Curven und dieser psychologische Vorzug ist nicht ohne Bedeutung für die Geschichte der Geometrie.

Die Neigung oder Steigung der Geraden wird empfunden als Abweichung von ihrer Symmetrielage zu beiden Netzhäuten. Wie kommt es aber, daß die geneigte Gerade, deren Bild auf ganz andere Netzhautstellen fällt, noch Gerade ernannt wird? Das Bild derselben Geraden nimmt bei Bewegungen nacheinander alle möglichen Lagen auf der Netzhaut ein. Auch wirft oft eine Gerade im Raume auf die eine Netzhaut ein verticales, auf die andere ein geneigtes Bild. Durch diese oft-

malige Verknüpfung muß die geneigte Gerade sehr lebhaft an die verticale und horizontale Gerade erinnern d. h. sie muß ihr ähnlich erscheinen. Allerdings scheint dies nicht erschöpfend zu seyn.

Man kann die Gerade psychologisch definiren als die zu sich selbst symmetrische Linie. Die Krümmung einer Linie wird dann empfunden als Abweichung von ihrer Symmetrie zu sich selbst. — Die Gleichung einer Linie sey $y = f(x)$. Ich habe mich oft gefragt, weßhalb gerade der erste Differentialquotient $\frac{dy}{dx}$ als Steigung, der zweite $\frac{dy^2}{dx^2}$ als Krümmung dem Auge sichtbar ist, und warum die höhern Differentialquotienten für die Augengestalt der Curve möchte ich sagen bedeutungslos sind, während sie für die geometrische Gestalt sehr characteristisch seyn können. — Auch mein Freund Josef Popper hat schon vor mehreren Jahren unabhängig von mir dieselbe Frage im Gespräche vorgebracht, ohne daß wir jedoch damals beide im Stande gewesen wären uns hierüber Rechenschaft zu geben. — Ich glaube nun die Sache aufzuklären indem ich sage, das Auge empfindet nicht den zweiten Differentialquotienten, welcher Sache der Rechnung und Messung ist, sondern es empfindet die Abweichung einer Linie von ihrer Symmetrie zu sich selbst.

Wie kommt es, daß die Geometrie sich früher an die Untersuchung ähnlicher Gestalten gemacht hat als an Gestalten von anderer Verwandtschaft z. B. Affinität und Collineation? Wohl ist die Einfachheit der Messung und Rechnung ein Hauptgrund. Allein schon der bloße Name Aehnlichkeit beweist, daß hier noch etwas zu finden ist. Die Aehnlichkeit fällt auch dem auf der gar nichts von Geometrie versteht. Stereoscopische Versuche lehren, daß ein und dasselbe Netzhautbild bald größer bald kleiner aber immer nur zu sich ähnlich empfunden werden kann. An den Stellen eines Netzhautbildes können also dieselben Höhen- und Breitenempfindungen entwickelt werden, wie an den entsprechenden Stellen eines größeren oder kleineren geometrisch

ähnlichen Netzhautbildes. Dies der psychologische Grund der Aehnlichkeit.

Die Aehnlichkeit fällt uns auf bei Gestalten von gleicher Lage. Bei Gestalten von ungleicher Lage, welche nicht so oft vorkommen wie die Gerade, gehört besondere Erfahrung dazu um die Aehnlichkeit zu erkennen. Es gibt Scherzbilder welche aufrecht eine andere Bedeutung haben wie umgekehrt. Man erkennt hier nicht die geometrische Aehnlichkeit (gleichzeitig Congruenz) des aufrechten Bildes zum verkehrten.

Zu den Raumvorstellungen der Geometrie gelangen wir durch das Anlegen des Maaßstabes, durch Erfahrungen die nicht vorzugsweise am eigenen Organismus gemacht werden. Die Länge der Linien wird gemessen durch Anlegen von kleinen geraden Linien als Maaßstab, der Flächenraum durch Auflegen von Quadraten, der Körperinhalt durch Einlegen von Würfeln. Das wirkliche Anlegen des Maaßstabes genügt um alle geometrischen Sätze abzuleiten. Es ist unwesentlich, daß man bequemere Methoden eingeführt hat.

Dem Meßraume entsprechen Empfindungen also nach Vorstellungen des Sehraumes. Kennt man diesen Zusammenhang einmal aus der äußern Erfahrung, so kann man in der That Lehren der Geometrie aus dem Sehraum ohne weitere Zuziehung der äußern Erfahrung („a priori") ableiten. Die a priori entwickelten Wissenschaften sind auch Erfahrungswissenschaften, nur tragen wir das Experimentirmaterial in unserm Organismus herum.

Sind die Lehren der Geometrie einmal entwickelt, so ist es gleichgültig wie sie gewonnen werden. Sie können dann durch den Tastsinn so gut bestätigt werden wie durch den Gesichtssinn.

Ich meine nun, man könnte in der Stufenleiter der Raumvorstellungen noch weiter gehen und so zu Vorstellungen gelangen, deren Inbegriff ich den physikalischen Raum nennen möchte.

Es kann hier nicht meine Absicht seyn unsere Begriffe

von Materie zu kritisiren, deren Unzulänglichkeit ja bereits ziemlich allgemein gefühlt wird. Ich will blos meinen Gedanken klar machen. Denken wir uns also unter Materie ein Etwas, in dem verschiedene Zustande eintreten können. Denken wir etwa der Einfachheit wegen an einen Druck in derselben, der größer oder kleiner werden kann.

Die Physik ist seit langer Zeit bemüht die Wechselwirkung, Wechselanziehung (gegenseitige Beschleunigung, gegenseitigen Druck) zweier materieller Theilchen als Function ihrer Entfernung (also räumlichen Beziehung) auszudrücken. Die Kräfte sind Functionen der Entfernung. Nun können aber die räumlichen Beziehungen der materiellen Theile doch nur an den Kräften erkannt werden, welche sie aufeinander ausüben. Die Physik strebt also vorläufig nicht nach den Grundbeziehungen der Materien, sondern nach der Ableitung von Beziehungen aus andern schon gegebenen. Es scheint mir nun, daß das Grundkraftgesetz der Natur nicht mehr die räumlichen Beziehungen der Materien enthalten dürfte, sondern uns mehr eine Abhängigkeit zwischen den Zuständen der Materien aussprechen müßte.

Wären die materiellen Theile des ganzen Weltalls in ihren Raumlagen einmal bekannt, sowie ihre Kräfte als Functionen dieser Raumlagen, so könnte die Mechanik ihre Bewegung vollkommen angeben d. h. sie könnte für jede Zeit alle Raumlagen ausfindig machen, oder alle Raumlagen als Functionen der Zeit hinstellen.

Was bedeutet aber die Zeit für das Weltall? Dies oder jenes ist eine Function der Zeit, heißt, es hängt von der Lage des schwingenden Pendels ab, von der Raumlage der kreisenden Erde u. s. w. — Alle Raumlagen sind Functionen der Zeit heißt also für das Weltall, alle Raumlagen hängen von einander ab.

Da aber die Raumlagen der materiellen Theile nicht anders erkannt werden können als an ihren Zuständen, so können wir auch sagen, alle Zustände der materiellen Theile hängen von einander ab.

Der physikalische Raum, den ich im Sinne habe (und welcher zugleich die Zeit in sich enthält) ist also nichts anderes als Abhängigkeit der Erscheinungen von einander. Die vollendete Physik, welche diese Grundabhängigkeit kennen würde, hätte keine besondern Raum- und Zeitbetrachtungen mehr nöthig, denn diese wären ohnehin schon mit erschöpft.

So grob nun der mitgetheilte Gedankengang und so trivial vielleicht dies Resultat auch erscheinen mag, so habe ich dise Ueberlegung bei meinen physikalischen Studien doch auch sehr nützlich gefunden.

Manches in der Physik noch Räthselhafte z. B. das Weber'sche electrodynamische Gesetz wird sich unter dem Einflusse dieser Ueberlegung klarer gestalten. Wenn man sich bisher die physikalischen Erscheinungen mit Einschluß der chemischen mit Vorliebe als Bewegung, Nebeneinanderlagerung u. s. w. gedacht hat, so wird man vielleicht nicht ohne Vortheil versuchen sich Bewegungserscheinungen etwa chemisch zu denken. Das Licht soll Schwingung seyn. Wir wissen daß durch Licht der Chemismus angeregt werden kann. Warum könnten wir uns das Licht nicht als rasch wechselnde anfangende chemische Trennung und Verbindung denken?

Bemerkungen über die Anwendung der Logik auf die Naturwissenschaft, mit besonderer Rücksicht auf einen Versuch naturwissenschaftlicher Analyse des Freih. v. Leonhardi.

Von Prof. Dr. Schliephake.

Die Logik hat das Wesen des Denkens und Erkennens zu erforschen und daraus zuhöchst die Gesetze der wissenschaftlichen Erkenntniß zu entwickelen. Sie findet Anwendung in allen Erkenntnißgebieten ohne Ausnahme. Dadurch sind die einzelnen Wissenschaften in innige Beziehung zu der Philosophie

gesetzt und werden in demselben Maße, wie sie von der Philosophie sich lossagen, auch des echt wissenschaftlichen Geistes entbehren. Wer vermeint, ohne die Hauptlehren des Denkens mit dem natürlichen Seyn des gemeinen Menschenverstandes in den Tiefen der Forschung auszukommen, der steckt in dem Irrthum des Naturalismus, der, einem blinden Triebe folgend, das herrlichste Werkzeug der menschlichen Vernunft, das Wissen und Ziel und Weise ihres Thuns verschmäht.

Die logischen Gesetze aber werden verschiedentlich angesehen, je nach dem Begriff, den man von der Logik selber hat. Für den einen sind es bloße Vorstellungsformen, allgemein und nothwendig, aber lediglich subjective Verfahrungsweisen, die Logik also, von sachlichen Erkenntnißbestimmungen absehend, eine Abstraction der intellectuellen Formen. Für den andern dagegen sind die logischen Gesetze Bestimmungen des Wesens selbst, des Seyenden und folglich des zu Denkenden, sie gelten ihm als Welt- und Lebensgesetze. Es ist bei dieser Ansicht nicht nöthig, so weit zu gehen, als Hegel that, um Logik und Metaphysik zu einer einzigen Wissenschaft aufgehen zu lassen. Denn nicht die ganze Metaphysik fällt in die Logik, sondern sie greift nur soweit in diese ein, als ihre Begriffe als Erkenntnißprincipien aufzunehmen sind. Der Standort der wahrhaft speculativen Logik ist der höhere, ihr Umfang der weitere, sie nimmt die Aufgaben der formell abstracten Logik, von ihrer Eingeschränktheit und Dürre befreit, in die ihrige auf, beides, das Subjective und das Objective in der Idee der Wahrheit nicht blos dogmatisch in Parallele stellend, wie wir es bei Schleiermacher und seiner Schule sehen, sondern sie als wesentlich und untrennbar geeinigt erkennend.

Seitdem die Logik in der deutschen Philosophie, wozu schon in Kant der Anstoß lag, die Banden des abstracten Formalismus durchbrochen hat, muß man die Forderung aufrecht erhalten, daß sie auch für die Erweiterung des Erkenntnißinhaltes Anweisung gebe, was sie nur leisten kann, wenn sie in ihren Leitbegriffen die Grundzüge des Wesens, der Wirklichkeit

des Lebens erfaßt, die dann in den verschiedenen Wissenschaften zu mannigfaltiger Anwendung kommen. Von der gemeinen abstracten Logik ist in der eigentlichen Gedankenfindung kaum ein Nutzen zu erwarten; ihr Gebrauch ist mehr ein äußerlicher, um den vorhandenen Gedanken Gestalt zu geben. Oder hätte ihr Syllogismus in der eigentlichen Erforschung der Wahrheit wirklich viel gefruchtet? Hat er nicht weit mehr dazu gedient, eine Formel zu geben, für die Anordnung und Verknüpfung schon vorher geschöpfter Gedanken? Wie oft wird die Macht des formalen Beweises überschätzt, indem man glaubt, er erzeuge eine Erkenntniß, da er sie nur durch Bindung ihrer Bestandtheile gestaltet. Um die Gedankenerzeugung zu fördern, müssen Principien der wissenschaftlichen Deduction aufgenommen seyn, die ebenfalls der wissenschaftlichen Analyse vorstehen, welche aber die gemeine Logik nicht besitzt, wovor sie sich hingegen zu entsetzen pflegte.

Die Anwendung der Logik in den einzelnen Wissenschaften tritt am faßlichsten, weil unmittelbar, da hervor, wo der Inhalt der Wissenschaft schon ein nach den Begriffen des Geistes Gebildetes ist, wie in der Sprachwissenschaft, und wo derselbe in solchen Begriffen selbst besteht, wie in der Raum- und Zahlenlehre, in der Sittenlehre, in der Philosophie, der Kunst, des Rechts u. a. Wollte man glauben, daß sie weniger tief in die Naturwissenschaft eingreife, weil die Naturdinge außerhalb des Geistes liegen, und gleichsam eine eigne Art der Vorstellungsweise, der Philosophie zum Trotz, für sich erfordern, so wäre das ein schlimmer Irrthum. Denn die Naturwissenschaft ist nichts anders, als die Auffassung der Natur, wie wir sie als vernünftige Geister ersehen, betrachten, ihre Erscheinungen erklären müssen. Die Nothwendigkeit des logisch richtigen Denkens giebt auch hier den Ausschlag. In aller Wissenschaft wird der Gegenstand in die Intelligenz, deren Formen gemäß, aufgenommen, weil diese selbst Formen der Wahrheit sind. Die logischen Formen der Wahrheit dienen eben dazu, die Dinge rein zu vergegenständlichen, die Vorstellungen sozusagen zu entsubjectiviren, d. h. von den Formen der Meinung und des Schei-

nes zu befreien, die nirgends mehr überwuchern als in den s. g. empirischen Theorien der Natur. Wie rasch und obenhin, nach wenig geprüfter Methode der Betrachtung, pflegen gerade die Empiriker ihre Vorstellungsweise für die Daseynsweise der Dinge zu erklären! Diesen gegenüber muß die Logik die sachlichen Wahrheitsbestimmungen geltend machen, um durch reine Begriffe die subjectiven Beimischungen der Ansichten auszutreiben. Es würde eine sehr dankenswerthe Aufgabe seyn, wenn man die gegenwärtig in den Naturtheorien herrschenden Grundbegriffe einer gründlichen Prüfung von logischer Seite unterziehen wollte. Es würde sich zeigen, daß Vieles, was für ausgemacht gilt, den strengen Denkgesetzen nicht Genüge thut. Was ist gewöhnlicher, als die Verwechslung der Begriffe, Ursache und Bedingung, die soweit um sich gegriffen hat, daß der alltägliche Sprachgebrauch in die Irre führen kann. Welch seltsame Stellung hat oft in den Naturlehren der Zweckbegriff, oder bei andern die, angeblich ohne Zweck, wirkende Ursache, die aber, ohne ihre Schuld und ihr Verdienst, das Zweckmäßigste zu Stande bringt! Die Unklarheit in den Leitbegriffen erscheint namentlich bei den Fragen, welche die Lebensgründe, z. B. in den Organismen, und die Thätigkeiten und Kräfte in der Natur betreffen. Um von letztern ein Beispiel anzuführen, so wäre es, wie uns scheint, eine der Mühe lohnende Untersuchung, die Schlußreihe zu prüfen, worauf Physiker den Beweis gründen, daß die Wärme eine solche Bewegung sey wie das Licht, so daß man von Wärmefarben redet, und ob die Behauptung zu rechtfertigen sey, daß die Unsichtbarkeit der Wärme ihren Grund in der Einrichtung des Auges habe, was zu sagen ebenso kurz wie bequem ist. Selbst die große Frage über die Bedeutung des Mechanismus in der Naturlehre, ob er wirklich, wie man will, das allgemeine Erklärungsprincip ist, fordert noch eine solche Kritik.

Doch ist es die Absicht dieser Zeilen nicht, Forderungen und Ausstellungen zu häufen, vielmehr wollen wir die Aufmerksamkeit auf eine wissenschaftliche Leistung lenken, worin auf einem begrenzten Gebiete die Anwendung philosophischer Begriffe in

einer naturwissenschaftlichen Untersuchung durchgeführt ist, wir meinen eine Abhandlung über die Armleuchtergewächse von Prof. v. Leonhardi in Prag.*)

Wir legen auf die gründliche Bearbeitung eines abgeschlossenen Gegenstandes, wie eine Pflanzenfamilie ist, ein großes wissenschaftliches Gewicht; in kleinem Rahmen sehen wir ein Vorbild für die weitere Forschung. Wenn man so oft damit sich begnügt, die philosophischen Begriffe nur im Bausch und Bogen auf die Naturreiche überzutragen, womit der wissenschaftlichen Erkenntniß wenig gedient ist, so ist es um so ersprießlicher, wenn mit gleicher logischer und empirischer Strenge ein genau umhegtes Feld angebaut wird; das ist der richtige Weg, um Philosophie und Naturkunde mit einander zu versöhnen und die philosophirende Naturbetrachtung wieder zu Ehren zu bringen. Bei der großen Ausdehnung der Naturforschung und der unermeßlichen Verbreitung ihrer Lehren, wodurch mit dem Wahren auch falsche Vorstellungen unter die Massen kommen, ist der thatsächliche Beweis der fruchtbaren Anwendung logisch-metaphysischer Grundbegriffe zum Verständniß der Gestaltungen in der Natur, welche uns die Gliederung eines Ganzen in Gattungen, Arten, Artengruppen und Spielarten erkennen lassen, von höchster Bedeutung und in der jetzigen Zeit von nicht geringerem Werthe, als die Aufklärung eines Gebietes ethischer und praktischer Begriffe. Denn die tiefere Erfassung des Naturbegriffs müssen wir für eine der folgenreichsten Aufgaben der Wissenschaft unserer Tage erklären, theils um auf einem Gebiete, wo oberflächliche Philosophen soviel eitlen Schimmer verbreitet haben, ein helleres Licht zu schaffen, theils wegen der Rückwirkung solcher Erkenntniß auf andere Haupttheile der Wissenschaft und auf das Ganze derselben. Die ideenlose Naturansicht hat dem praktischen Materialismus, dem Genußleben, dem Eigennutz,

*) Die bisher bekannten österreichischen Armleuchter-Gewächse, besprochen vom morphogenetischen Standpunkte. Naturforschern und Philosophen gewidmet von Dr. Hermann Freiherrn v. Leonhardi, Professor der Philosophie an der Prager Universität. Prag, 1864.

der Entgeistigung und Entsittlichung nur zuviel Vorschub gethan. Es ist wohl Zeit, daß man allgemein anerkenne, wie diejenigen Recht haben, welche das Naturwesenhafte in höherem Sinne erfassen und die Natur, die auch ein Göttliches ist, als würdige Verbündete des Geistes im Menschen und seinen Werken ansehen. Daß aber in den Reichen der Natur die obersten Grundansichten zu eigenthümlicher Darstellung kommen, daß in ihren Gebilden die gleichen Grundgesetze des Lebens nach Schönheit und Zweckmäßigkeit erscheinen, welche, und zwar auf andere eigenthümliche Weise, auch im Vernunftreiche walten, ist eine Ansicht, die, um recht zu überzeugen, im Einzelnen nachgewiesen werden muß.

Die Pflanze bietet uns in der Einfachheit ihrer Organisation, in ihrem gesetzmäßig stillen Wachsthum, in der Anschaulichkeit ihrer Gestalt, was Alles in einer überaus weisen Mannigfaltigkeit und Schönheit der Bildung sich darstellt, einen vorzüglich günstigen Gegenstand, um die Grundgesetze der Lebensentwicklung daran zu verfolgen. Die Familien der Characeen oder Armleuchter gewährt in dieser Hinsicht besondere Vorzüge und hat wegen ihren merkwürdigen Eigenschaften schon früh die Aufmerksamkeit des Physiologen und Systematikers auf sich gezogen. Die eigenthümlichen Gestaltungsverhältnisse dieses, als kryptogamisches Anfangsglied in dem Entwicklungsganzen der Stängel- und Blätterbildenden Pflanzen, auf der Uebergangsstufe der niederen zu den vollkommneren Gewächsen stehenden Pflanzenkreises sind aber nicht bloß für den Naturforscher, sondern für den denkenden Menschen überhaupt von Interesse. „Durch einen äußerst einfachen anatomischen Bau, verbunden mit einem überraschenden Reichthum morphologischer Gliederung und Abstufung, gewähren diese Gewächse die Möglichkeit, die biologische Begründung und Bedeutung ihrer einzelnen Zellgewebstheile, ja vielfältig sogar ihrer einzelnen Zellen mit Bestimmtheit nachzuweisen," so daß sich auf diesem Gebiete „ein streng wissenschaftliches Anfangsglied einer pflanzlichen Gestaltbegründungslehre (Morphogenese) und Gestaltgesetzlehre (Morphonomie)" ergiebt. „Indem die gestalterzeugende Lebensentwicklung sich Schritt vor Schritt verfolgen

läßt, wird in unwiderleglicher Weise ersichtlich, daß in ihr und daß insbesondere in dem Gegensatze von Stängel- und Blattbildung, sowie in dem der Geschlechter und ihrer Vertheilung, gewisse — das geistige Reich und das Leben der Menschheit, nicht minder als das Reich der Natur beherrschende — Gesetze eine treue Spiegelung und auf bestimmter Stufe ihren leiblichen Ausdruck" finden (S. 10. 11). Dieses Gesetz wiederholt sich in dem logisch durchgegliederten Eintheilungsganzen des genannten Pflanzenkreises, in den Begriffen der Gattungen, der Artengruppen, der Unterartengruppen, als ein Bild der mannichfaltigen Durchführung zweier Hauptfactoren aller pflanzlichen Lebensbildung, die einander wesentlich entgegengesetzt sind und nach Ausgleichung ringen. Wir bezeichnen sie durch den „Gegensatz: einerseits der zur Entscheidung und Abgrenzung drängenden Selbstheit, andererseits des durch einstweiliges Nichtentscheiden späteren Entscheidungen Raum gebenden innigen Anschließens des Theiles an das Ganze der Entwicklung." (S. 11.) Es werden damit zwei Kategorien allgemeinster Geltung zur Anwendung gebracht, deren umfassende Bedeutsamkeit in vielen Theilen der Wissenschaft leicht nachzuweisen ist, wie, um Beispiele anzugeben, in der Unterscheidung des Geistes und des Leibes, die nicht bloß quantitativ, sondern grundwesentlich zu fassen ist, in der Unterscheidung des Thiers und der Pflanze, der Geschlechter, der Geistesvermögen, der Charaktere, und z. B. selbst noch der Individualitäten, die nicht minder in der Kunst, in der Gesellschaftslehre, in den Hauptformen der weltgeschichtlichen Gestaltungen wiederzuerkennen sind. Der Gegensatz der Selbständigkeit, deren Form als Freiheit erscheint, und der Ganzheit, deren Form als Geschlossenheit, Gebundenheit erscheint, hat den logischen Vorzug, daß er ein qualitativer ist, nicht durch ein bloßes Mehr und Minder, noch durch bloße Wechselverneinung bezeichnet. Daher die Lebensfähigkeit dieses Princips in der Wissenschaft und seine tiefgreifende praktische Bedeutung. Auch sind es Begriffe, die, als übereinstimmende, in den höheren Wesenssphären und in

allen vollendeten Lebensbildungen, also wesentlich in der Menschheit, zu harmonischer Durchdringung gelangen, um die edelste und reichhaltigste Schönheit erscheinen zu lassen.*)

In der Körperwelt ist Alles in Bewegung und die ruhigste Erscheinung ist gleichsam ein Anhalt oder ein völlig gleichmäßiger Wellenschlag in dem allumfassenden Lebensstrome; die Gestalt ist „das sich bewegend Gestellte." So angesehen, „werden die einzelnen Characeenarten in ihren unwandelbaren Grundgestalten und in ihrer wechselnden Trachtenmannichfalt und die gesammteste paareiche Artenfolge nach ihrem Gestaltungszusammenhange fortan verständlich, als symbolische Darstellungen ebenso vieler Naturlebenstriebe oder Gestaltenschöpfungs-Quellen (kleine Schöpfungskreise) und ferner als eines ganzen Systemes solcher Quellen, schematisch erläuterbar durch das Bild eines mannichfach sich vertheilenden Schöpfungsstromes, der durch den näheren oder entfernteren Zusammenhang aller seiner ausschreitenden Arme die Einheit der Entwicklung, durch die räumliche Vertheilung dieser Arme aber das Hin- und Herschwanken der, auf dem Wege zu ihrem letzten Ziele noch zahlreiche untergeordnete Ziele verfolgenden Lebensbewegung, sowie die Aehnlichkeiten, die Gegensätze und die Stufenverhältnisse dieser Zwischenziele erkennen läßt." In der Gestalt ist „der sinnlich sichtbare Ausdruck sinnlich nicht sichtbarer, aber durch Rückschluß nachweisbarer Lebensvorgänge und Lebensgrundwesenheiten gegeben." Die Familie der Armleuchter ist gleichsam „ein am Haupteingange des Pflanzenreichs angeschriebener allgemeiner Lebenskanon" und wird „dem sinnigen Beobachter in ähnlicher Weise ein Schlüssel zum Verständniß des Ganzen als für den Beschauer des gothischen Domes ein einzelner Zierrath, in dem noch Winkel- und Zahlenverhältniß des ganzen Baues sich kundgiebt." (S. 12.)

---

*) Die Ableitung und Erklärung jener Kategorien, findet sich in mehreren Schriften von Krause; vergl. z. B., dessen: Vorlesungen über das System der Philosophie S. 51 ff. 365 ff.; Geist der Geschichte der Menschheit, herausgegeben durch v. Leonhardi, S. 504 ff.

Insbesondere aber müssen wir das Ergebniß der Forschungen v. Leonhardi's hervorheben: „daß die verschiedenen Arten der Characeen sich in einer bestimmten Beziehung als die untrennbar natürlich zusammenhängenden Glieder umfassenderer Ganzen erweisen. Schon die Artengruppen, weiterhin aber die Gattungen, mit Rücksicht auf das durch sie dargestellte Typenganze, sind keine bloßen Vielheiten, die richtigen Gattungsbegriffe keine künstlichen Abstractionen. Die in Artengruppen sich theilenden Gattungen sind wahrhafte Ganze (Individualitäten) höherer Stufe, in bestimmter Geltung selbständige, eigenthümlich gegliederte Einheiten; die ganze Familie aber ein in allen Haupthinsichten untrennbares Lebenseintheilungsganzes. Das die Sachgliederung begleitende Eintheilungsganze der Characeengattungstypen- und Artengruppentypen-Begriffe ist somit nicht etwa ein bloß physisches Product im Sinne der, sich so nennenden inductiven Logik Mill's, sondern eine getreue Spiegelung eines Naturwesenheit-Ganzen im vernünftig beschauenden Geiste; es ist die in einer adäquaten Gedankenform erfaßte pflanzliche Wesenheit und Wesenheitsgliederung selbst." (S. 13.)

Dieses Ergebniß, gestützt auf eine höchst sorgfältige Untersuchung der verschiedenen Characeenarten (45 europäische, unter denen 31 im österreichischen Kaiserstaat bis jetzt gefundene, welche der Verfasser vorzugsweise geprüft hat) ist im allgemeinen philosophischen Betracht von größter Wichtigkeit, als thatsächlicher Nachweis von der Verkehrtheit der nominalistischen Meinung, als seyen die Gattungsbegriffe bloße Reflexionserzeugnisse des Geistes ohne wesenhafte oder reale Bedeutung in der Natur selbst, ein Vorurtheil, welches den Werth der classificirenden Erkenntniß an der Wurzel angreift und die abstract-empirische Naturforschung untergräbt. So lange die sogenannte naturwissenschaftliche Methode unserer Tage von diesem Irrthum nicht abläßt, schließt sie den ärgsten Widerspruch ein, indem sie wohl die Natur erfahrungsmäßig erfassen will, aber ihr, um sie zu verstehen, zugleich Formen und Beziehungen aufdrückt, die ihr in Wirklichkeit nicht angehören sollen. Wenn aber die leitenden Begriffe nicht sach-

gültig sind, so sind es bloße Irrlichter. Das Buhlen mit der Aftermethode des s. g. exacten und naturwissenschaftlichen Verfahrens, die mehr eine Manier als eine Erkenntnißweise ist, muß die Philosophie in ihrem Kreise niederschlagen, indem sie „auf der ganzen Strenge der Form, auch bei Begründung der Begriffe, nicht bloß bei dem Folgern aus denselben besteht.“ (S. 16.) Der Verfasser bemerkt: „Mit Recht verlangt der Naturforscher von dem Philosophen, der über naturwissenschaftliche Dinge urtheilen will, daß er sie kenne. Der Philosoph darf nicht bloß an den Ergebnissen der Naturforschung nippen, er muß sich selbst in diese vertiefen; und auch, wenn er mit einem im Allgemeinen richtigen Gedanken an die Natur herankommt, darf er nicht wähnen, die Thatsachen philosophisch dadurch schon hinlänglich zu würdigen, daß er sie unter seinen Gedanken, oder gar nur unter einen Fachausdruck ordnet, wie wir dies bei den meisten sich so nennenden Naturphilosophen finden. Vielmehr soll er seinen Gedanken solange Quarantäne halten lassen, bis ihm derselbe aus dem Gegenstande selbst hervorleuchtet.“ Andrerseits muß von dem Naturforscher verlangt werden, daß er „einen nicht geringeren Fleiß, als er bedarf um die Gesetze des Mikroskopes und der anderen Hülfswerkzeuge kennen zu lernen, durch welche ihm sinnliche Wahrnehmungen zugehen, auch auf die Erkenntniß der Wahrheit, der Einrichtung und der Gesetze des eigenen Geistes verwende, durch welchen ihm diejenigen nicht sinnlichen Wahrnehmungen über die Natur zukommen, mittels welcher es ihm zuerst möglich wird, die sinnlichen wissenschaftlich zu verwerthen. Unterläßt er das, lernt er nicht, daß es außer den abstracten Denkformen des discursiven Verstandes und außer den Sammelbegriffen auch Wesenbegriffe gibt, zu denen eine wahrhaft inductive Logik führt, so bemerkt er nicht, daß er es statt mit der Natur selbst, gerade in den wichtigsten Hinsichten nur mit einem wesenlosen Scheine zu thun hat.“ (S. 16. 17.)

Indessen soll in keiner Wissenschaft, auch nicht in der Naturwissenschaft, der Werth der Abstraction herabgesetzt, sondern nur der verkehrten und einseitigen Anwendung derselben gesteuert

werden. Die Abstraction kann aber nur Werth haben, wenn sie mit der Wahrheit übereinstimmt. Der Gemeinbegriff zeigt uns die bleibende Erscheinung innerhalb eines bestimmten Beobachtungskreises, der allgemeine Begriff drückt ihr Gesetz aus. Aber der Geist, wird man einwenden, hat jene wunderbare Macht und Willkür der Abstraction und Combination, er kann theilen und sondern, beziehen und binden, nach Gesichtspunkten die intellectuell gegeben sind, ohne daß die Dinge in der Natur eben so beschaffen wären. Wenn der Geist mit den Dingen nach Anleitung reingeistiger Ziele frei schaltet, so verhält er sich schon nicht mehr rein theoretisch, sondern er gestaltet sich, etwa nach Zwecken der Kunst, der Cultur oder des bloßen Spiels, eine eigene Welt mit gegebenen Materialien. Sofern er aber einen theoretischen Zweck verfolgt, gilt ihm der Grundsatz der Wahrheit auch von allen seinen Abstractionen und Verbindungen des Gedankens, von dem ganzen Begriffsgebäude der Eintheilungen und Erklärungen. Ind diesem Betreff finden wir bei dem Verfasser eine überaus wichtige Bemerkung, die gleichfalls aus der genauen Durchforschung der Gestaltenfülle in dem von ihm bearbeiteten Theile der Pflanzenmorphogenese sich ihm ergeben hat. „Die Möglichkeit: verschiedene Dinge in einer oder einigen Hinsichten als eine Einheit aufzufassen, sowie: in der Hauptsache Zusammengehöriges in bestimmten Hinsichten begrifflich entfernt zu stellen, ist nicht etwa die Folge einer Unangemessenheit der Formen des Denkens beim Bestreben, Naturerscheinungen und Wesenheiten zu erfassen. Diese Möglichkeit ist vielmehr schon in der Sache selbst begründet. Aber nur denjenigen, der nicht aufmerksam genug in die Sache eindringt, kann sie beirren. Durch die abstracte Verbindung von Dingen, die in der Hauptsache verschieden sind, werden in der That ebenso viele sachliche, nur mehr untergeordnete, Bezüge bezeichnet. Die den Forscher überraschende Einheit der Natur bewährt sich unter anderm gerade auch dadurch, daß das, was in einer Hauptbeziehung getrennt ist, in einer andern Hauptbeziehung oder doch

in einer und der andern untergeordneten Beziehung nicht getrennt ist.“ (S. 27.)

Die Entzifferung der Naturschrift auf einem bestimmten Beobachtungsfelde hat außer der allgemeinen logisch-philosophischen noch eine bestimmt naturwissenschaftliche Bedeutung. Denn „die Nachweisung eines in einer wissenschaftlichen Formel ausdrückbaren Sachzusammenhanges unter den Arten einer Gattung und unter den Gattungen einer Familie, und dadurch ermittelt die Nachweisung eines den Erscheinungen und Gestaltungen des Lebens zu Grunde liegenden Wesenheitganzen und seines Gliederungsgesetzes, ist nicht nur ein Fortschritt auf der Bahn exacter Naturanalyse, sondern bietet auch einen wissenschaftlichen Halt gegenüber derjenigen unwissenschaftlichen Voreil, die, in erst unklarer Ahnung eines höheren Zusammenhanges unter den Arten und Gattungen des Pflanzen- und Thierreichs, allzu leichtfertig die unwandelbar bleibende Wesenheit derselben preisgiebt, und eine bloß zufällige und zeitlich vorübergehende Begründung derselben behauptete“ (S. 18.)

Durch die in neueren Zeiten von Darwin weitergebildete Entwickelungstheorie Lamarck's ist die Vorstellung der Wandelbarkeit der Arten in ihrer Entstehung auf dem Wege der Selbstzüchtung zwar zu Ansehen gekommen, sie ist aber ebensowenig erwiesen, wie die aprioristische Behauptung der Unwandelbarkeit der Arten auf Grund eines abstracten Artbegriffs, der nicht auf strenger Analyse, sondern zunächst auf dem bloßen Dafürhalten beruhte. Um die dereinst etwa mögliche Lösung der Frage nach der Weise des ursprünglichen Auftretens der Arten vorzubereiten, besteht der erste naturwissenschaftliche Schritt in der „Erfassung einer Seite pflanzlicher oder thierlicher Wesenheit, hinsichts deren die Arten, Gattungen und Familien sich als in einem solchen sachlichen Zusammenhange stehend erweisen, der mehr ist, als der allgemein physikalische oder als die bloß physiologische und morphologische Aehnlichkeit.“ Es gehören dahin die im Einzelnen schon weitgediehenen Versuche, das natürliche System des Thier- und Pflanzenreichs aufzufassen. (S. 19. 21.)

Dabei ist vor Allem das Verhältniß von Ganzem und Theil, von Begründendem und Begründetem, was die Vorstellung einer bloß fließenden Reihe berichtigt, in's Auge zu fassen. „Erst wenn die Art durch das, was sie zur Art macht, als wesenhafter, integrirender Theil ihrer Gattung, die Gattung durch das, was sie zur Gattung macht, als wesenhafter Theil ihrer Familie, die Gattung aber als das Begründende ihrer Artenfolge, die Familie als das Begründende ihrer Gattungsfolge erkannt ist; wenn die Gattung nicht mehr als bloße Vielheit oder Gesammtheit mehr oder weniger einander ähnlicher Arten, die Familie nicht mehr als bloße Vielheit mehr oder weniger einander ähnlicher Gattungen erscheint; mit anderen Worten, wenn erst in einem Gebiet die wirklichen Gattungen und Familien nach dem natürlichen Zusammenhange ihrer Gattungs- und Familienwesenheiten erkannt sind, und wenn ein Zusammenhang von Art, Gattung, Familie und Pflanzenreich im Einzelnen nachgewiesen ist; — erst dann läßt sich hoffen, daß auch der weitere Schritt gelingen werde: die für die Entscheidung jener Frage wesentliche Reihe allgemeinerer Begriffe wissenschaftlich klar zu stellen, und als in innerem Zusammenhange stehend nachzuweisen als Theilbegriffe eines Stammbaumes von Lebensgestaltungs-Grundbegriffen und weiterhin von Wesenheit- und Leben-Begründungsbegriffen." Oder, in Anwendung dieses Satzes auf das organische Naturreich: „die allgemeinere Begriffsreihe: Pflanzen- oder Thier-Art, Gattung, Familie, Geschlecht, Generation, Stock und Stück (Individuum) müßten alle als die ergänzenden Glieder der noch umfassenderen Begriffe: Pflanzen- und Thier-Wesenheit und der darin zunächst enthaltenen Theilbegriff: Pflanzen- und Thier-Leben und Lebensgrundwesenheit nachgewiesen seyn, bevor sich auf Grundlage derselben wissenschaftlich gültige Schlüsse machen ließen über Wesenheit und Weise der Lebensbegründung von Pflanzen und Thieren oder der Pflanzen- und Thierschöpfung. Selbst der heute noch so unbestimmte Begriff Verwandtschaft, in strenger Scheidung von der bloßen Analogie,

läßt sich früher nicht vollkommen klarstellen.“ (S. 19. 20.) Auf diese Weise würde der analytisch verfahrende Systematiker auch „eine klarere Erfassung des Schöpfungsbegriffs überhaupt vorbereiten, der gerade auch auf philosophischem Gebiete die Geister von neuem beschäftigt, und wobei es, wie auf dem naturwissenschaftlichen Gebiete, jetzt vor Allem auf klare Unterscheidung ankommt: einerseits des dem Leben und der Zeit zu Grunde liegenden Ewigen, das sich dem Geiste in den Ideen spiegelt und im Leben als Aufgabe sich geltend macht, andererseits der nicht bloß ewigen, sondern auch zeitlichen Begründung, wie alles Wesentlichen, so des Lebens selbst.“ (S. 20). Diese Erkenntniß selbst aber würde wiederum die Unterscheidung der ewigen und zeitlichen Lebensbegründung oder Schöpfung aufzuhellen dienen.

Es möge hier hinreichen, auf die philosophisch-naturwissenschaftliche Bedeutung einer Schrift hinzuweisen, die auf ihrem speciellen Gebiete des Neuen viel enthält, und die, wie wir hoffen, auch in dem Kreise der Naturforscher sowohl durch die ansehnlichen Beiträge, die sie der Fachwissenschaft liefert *), wie durch den wissenschaftlichen Geist, der die Erfahrungskunde mit dem Vernunftbegriff streng und gründlich vereinigt, eine anregende Wirkung ausüben wird. Wie häufig treffen wir bei Naturgelehrten die Meinung an: daß in den organischen Naturreichen kein eigentliches Gesetz herrsche. Wir finden auch Anhänger einer weitverbreiteten Schule, denen die Natur als Entäußerung, Abfall, Verzerrung der „Idee“ gilt, während sie doch eine eigenthümlich schöne und herrliche, im Geist so nicht zu erreichende Darstellung derselben ist. Sie meinen, die Pflanzen- und Thierwelt sey in ihren Einzelheiten ein regelloser Naturtraum; das organische Reich verstehen wollen, hieße für sie, ein Meer ausschöpfen, da sie darin nur die wüste Unendlichkeit ungebundener Bildungen sehen wollen. Der besonnene Phi-

*) Vergl. Weitenweber in der Zeitschrift „Lotos“, 1864, August S. 117 ff.

losoph wird zwar aus metaphysischen Gründen anerkennen, daß die Grundgesetze der Natur auch noch im Kleinsten walten. Allein mit dem rechtgläubigen Festhalten daran ist es nicht gethan, der Artikel eines metaphysischen Lehrgebäudes allein wird keinen einzigen Empiriker überzeugen und bekehren. Es ist darum eine das wissenschaftliche Leben kräftig und gesund fördernde Arbeit, wenn an den Dingen, die der Naturkundige zu beurtheilen vermag, der Nachweis geschieht, daß auch da, wo man es nicht sah noch glauben mochte, ein allgemeines Gesetz sich streng bewährt, das man freilich nur entdecken kann, wenn man das Werkzeug der Entdeckung, das Verständniß philosophischer Leitgedanken, dazubringt. So wird es nun aus v. Leonhardi's Untersuchung klar: daß der Gegensatz von Stängel- und Blattbildung in den von ihm beleuchteten Pflanzenfamilien, daß dessen allmäliges Auftreten, Vereinseitigung und Ausgleichung eine sichtbare Verkörperung des Gegensatzes von verherrschender Bestimmbarkeit und Bestimmtheit, von vorherrschender Geschlossenheit im Ganzen und sich besondernder Selbstheit ist. Es ist das ein merklicher Gewinn, und dient dazu, um in die so vielfältig mißverstandenen Begriffe Gattung und Art, Typus und Habitus Klarheit zu bringen. Soll ein den tieferen Zusammenhang eröffnendes Verständniß der Lebensthätigkeiten des thierischen Organismus angebahnt werden, so muß es durch das Verständniß der einfacheren Lebensthätigkeiten der Pflanze vorbereitet werden. Den durch v. Leonhardi eigeschlagenen Weg der Naturforschung hat Alexander Braun, der ihm eben in der Bestimmung der Characeen bedeutendes wissenschaftliches Material geliefert hat, mit folgenden Worten bezeichnet: „Jede Einzelheit öffnet, recht betrachtet, das Verständniß für unzählige andere, und eine gewisse Stufenfolge von Einzelheiten den Einblick in's Ganze." (Rede zur Feier des 58. Stiftungstages des königl. medicin-chirurgischen Friedrich-Wilhelms-Instituts, am 2. August 1852). Wenn, auch nur in kleinem Umfange, die speciellen Naturkategorien nachgewiesen werden, so wird der Zusammenhang derselben auch in anderen Theilen der Naturforschung

sich herausstellen, und in weiterer Folge ihr Zusammenhang mit den allgemeinen Wesenkategorien. So erschließt sich darin ein tieferer Blick in das Innere des Wissenschaftganzen; die Kategorien von allgemeinster Geltung werden selbst durch ihre Bewährung im Concreten lebenvoller im Geiste hervortreten, die metaphysischen Sätze, in ihrer Abgezogenheit gleich algebraischen Formeln, die der Lösung harren, ziehen mehr Inhalt an sich und gewinnen faßlichere Gestalt, sie schlagen durch ihre vielfache Bethätigung im Lebenswirklichen tiefer in das Bewußtseyn ein und schließen sich im Verständniß zusammen. So sehen wir in den hier zur Sprache gebrachten Forschungen die Ergebnisse, welche zunächst die botanische Wissenschaft bereichern, in höherem Zusammenhange als analytisch metaphysische Aufklärung sich darstellen. Sie liefern auf diese Weise einen Beitrag zu derjenigen Induction der Erkenntniß, welche allseitig und vollständig in allen Theilen der Forschung durchgeführt, mit der deductiven Erkenntniß gesetzmäßig geeinigt werden soll, damit beide sich an einander rechtfertigen und die volle Ueberzeugung in der Einstimmung des Vernunftbegriffes und der Erfahrungsthatsache hervorrufen.

Recensionen.

J. C. Bluntschli: Geschichte des allgemeinen Staatsrechts und der Politik Seit dem sechszehnten Jahrhundert bis zur Gegenwart. München Literarisch-artistische Anstalt der J G. Cotta'schen Buchhandlung. 1864.

Von Prof. Dr. **Franz Hoffmann.**

Zweite Hälfte.

Im neunten Capitel des vorliegenden Werkes sehen wir uns bereits zu J. J. Rousseau, dem Staatslehrer der französischen Revolution, und zu Siéyes vorgerückt. Zuerst schildert der Verf. die zweite Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts als den

Anfang einer neuen Weltperiode in treffenden Zügen. Dann giebt er eine Darstellung und Beurtheilung der Person und Lehre Rousseau's, zeigt, daß die Schriften Rousseau's den Schlüssel zu der Staatstheorie der französischen Revolution darbieten, und geht zur Charakteristik der politischen Schriften des den Fußstapfen Rousseau's folgenden Sièyes über. Die Ausführungen können mit Recht als die zweite Glanzpartie des Werkes bezeichnet werden. Mit sicherer Hand und anerkennungswerther Klarheit führt der Verf. uns durch die Widersprüche des Charakters und der Lehre Rousseau's in lehrreicher Ausführung hindurch und erklärt uns das Räthsel, wie ein so gearteter Mann eine so ungeheure fast magische Wirkung üben konnte, aus dem Umstand, daß in dem Individuum Jean Jaques sich die Zeit selber erkannte. Er hebt mit Recht hervor, daß Rousseau, ohnehin nicht Staatsmann, als Philosoph ein geistreicher spekulativer Träumer mehr als ein schöpferischer Denker war. Ist es glaublich, ruft er aus, daß ein solcher Mann (dessen Charakterwidersprüche er vorher geschildert hatte) einer ganzen Nation wie ein leuchtendes Vorbild, wie ein Herold einer neuen besseren Weltordnung erschien? Und doch ist's so. Es giebt keinen anderen Namen, der in jener Zeit heller strahlte als der des Genfer Bürgers Jean Jaques Rousseau, und es giebt keine reformatorischen Schriften, die damals mehr wie ein neues Evangelium verehrt wurden als die Schriften dieses Rousseau. Die folgende meisterhafte Schilderung muß man im Werke selbst nachlesen. Rousseau wird dann als der erste Repräsentant des modernen Radicalismus bezeichnet, aber auch gezeigt, daß dieser Radicalismus nicht die Bedeutung einer neuen Staatsphilosophie für die Nachwelt haben könne, und daß Rousseau kein Weltreformator sey. „Die Anschauung eines politischen Kindes kann die reife Menschheit nicht leiten. Aber es ist in seinen Werken ein genialer Zug von welthistorischer Wirkung. Für den Uebergang von der mittelalterlichen in die moderne Zeit hat er feurige Worte gesprochen, welche die Herzen begeisterten und die Geister entflammten, und seine Worte sind in der französischen Re-

volution zu Thaten geworden. Wir sind nicht mehr von dem Zauber seiner Ideen gebannt, wir haben ihre Schwäche und ihre Irrthümer kennen gelernt, aber noch werden wir von dem Zauber seiner Sprache gefesselt und von dem mächtigen Strom seiner Beredsamkeit hingerissen: noch entzündet sich an der Gluth seiner Leidenschaft unser Mitgefühl und noch bewundern wir die dialektische Schärfe seiner Beweise."

Den Grundgedanken der Staatslehre Rousseau's sucht der Verf. mit Recht in dessen Vertragstheorie, die er schon bei Locke, Pufendorf und Andern vorfand, aber eigenthümlich fast bis zu den äußersten Folgerungen entwickelte. Daß seine Staatslehre speculativ sey, verbirgt sich dem Verf. nicht. Vortrefflich entwickelt er den Gedankengang Rousseau's mit den Worten: „Um den Grund des Staates zu finden, denkt er den Staat weg und löst das Volk auf in die Individuen wie in seine natürlichen Elemente. Von da aus sucht er den logischen Weg zur Verbindung der Individuen. Er will erklären, wie aus den Individuen das Volk, aus dem Volk der Staat nicht etwa historisch geworden ist, sondern logisch werden muß; und er findet den Weg des Vertrages als den allein vernunftgemäßen. . . . Stärke ist physische Macht (sagt Rousseau). Ich sehe nicht wie daraus eine moralische Macht gefolgert werden kann. Der äußeren Gewalt weichen, ist ein Act der Nothwendigkeit, nicht des Willens; höchstens ein Act der Klugheit, aber nimmermehr ein Act der Pflicht. Würde die Gewalt das Recht schaffen, so müßte diese Wirkung erlöschen, wenn die Ursache wegfiele. Jede stärkere Gewalt würde, indem sie die bisherige Gewalt überwindet, auch in ihr Recht eintreten. Muß man der Gewalt gehorchen, wozu noch das Recht? Es bringt nichts hinzu, es ist ganz überflüssig und vollkommen sinnlos. . . . Es bleibt also nur der Weg des Vertrags. Zuerst muß man einig geworden seyn, ein Volk zu bilden, dann erst kann der zweite Vertrag zwischen Fürst und Volk abgeschlossen werden. . . . Wenn die Menschen dahin gekommen sind, daß sie dem Widerstand, welchen die natürlichen Hindernisse ihrer Erhaltung des eigenen Naturzustan-

des entgegensetzen, nicht mehr mit ihren vereinzelten Kräften gewachsen sind, so kann der ursprüngliche Zustand nicht mehr fortdauern. Die Menschen würden zu Grunde gehen, wenn sie nicht diesen Zustand änderten. Dann giebt es kein anderes Mittel, sie zu erhalten, als eine Summe von Einzelkräften zu verbinden, welche stärker ist als jener Widerstand. Diese Summe kann nur durch die Vereinigung Mehrerer hergestellt werden. Aber da die Kraft und die Freiheit eines Jeden die Grundlage seiner Selbsterhaltung sind, wie werden sie sich einigen können, ohne sich selber zu schaden? Das Problem ist also: „eine Form der Verbindung zu finden, welche mit gemeinsamer Kraft die Person und die Güter aller Verbundenen vertheidigt und schützt, und bei welcher Jeder, indem er sich mit Allen einigt, doch nur sich selber gehorcht und ebenso frei bleibt, wie zuvor. — Der Gesellschaftsvertrag ist die Lösung dieses Problems."

Von diesen Grundgedanken aus entwickelt nun der Verf. die Lehre Rousseau's eigehend und unterwirft sie zugleich einer Kritik, welcher wir in allen Punkten unsere Zustimmung ertheilen müssen, ohne jedoch einzuräumen, daß sie bis zum letzten Schlusse fortgeführt sey. Nachdem der Verf. den wesentlichen Inhalt des ersten Buches das contrat social, welches das Fundament der ganzen Lehre legt, vorgetragen hat, fährt er in folgender Weise fort: „Dieses Fundament ist aber nur ein lockerer Haufe Sand, der keinem Druck und keinem Angriff Stand hält. Der Grundfehler Rousseau's ist nicht der, den ihm Schlosser und Andere vorgeworfen haben, daß er den Staat speculativ erklären, nicht bloß historisch demonstriren wollte. Auch die philosophische Speculation hat ihr Recht. Sein Grundfehler war vielmehr der, daß er unrichtig, d. h. unlogisch speculirte. Er löste den Staatsbegriff in die Individuen auf, und meinte von den Individuen aus den Weg zum Staate zu finden. Das aber ist logisch unmöglich. Von den Individuen als solchen aus kann nur die individuelle Entwickelung erklärt, von den Privaten aus können nur Privatgefühle und Privatverhältnisse

begründet werden, denn immer entspricht die Wirkung ihrer Ursache. Eine Summe von Individuen ist niemals und kann gar nicht eine Einheit seyn, so wenig als aus dem Haufen Sandkörner eine Statue wird. Wenn in den Einzelmenschen nur der individuelle Geist und Wille wäre und wirkte, so wäre die Existenz des Staates als eines Gesammtkörpers, der von dem Gesammtgeist und dem einheitlichen Gesammtwillen belebt und bestimmt wird, unbegreiflich. Nur weil die Einzelmenschen von Natur nicht bloß Individuen, d. h. Wesen für sich sind, weil der Trieb zur Gemeinschaft ihnen eingepflanzt ist, weil sie in ihrem Körper die gemeinsamen Züge der Familie, der Nation, der Menschheit sichtbar an sich tragen, weil in ihrer Rasse ein Gemeingeist wirkt, so ist der Staat, d. h. die Offenbarung dieser innern Gemeinschaft und Einheit möglich geworden. Die atomistische Staatslehre Rousseau's ist also im logischen Widerspruch mit sich selber. Aber selbst wenn man das Unmögliche als möglich betrachten und zugeben wollte, daß der Vertrag der Individuen den Staat erkläre, so ist doch die fernere Annahme, daß die Individuen sich ganz und gar mit allen ihren Rechten an die Gemeinschaft veräußern, wieder unnatürlich. Da nach Rousseau die Menschen dem Staate nicht entgehen können, so machen sie nun die Augen zu und stürzen sich kopfüber in den Staat hinein. Je individueller die Natur und die Rechte eines Menschen sind, desto weniger wird er darauf verzichten und sie dem Staate hingeben. Die heiligsten Rechte der Liebe, des Glaubens, des Gedankens werden sicher nicht in die Gemeinschaft eingeworfen, sondern fortwährend individuell behauptet; und im Grunde wird das ganze Privatrecht, obwohl es des staatlichen Schutzes bedarf, doch in seinem Inhalte nicht von dem Staate, sondern von den Privaten abgeleitet. Rousseau wiederholt hier den Irrthum des Hobbes und kommt wie dieser zu einer absoluten Staatsgewalt. Freilich bekennt er sich als Freund der gemeinen Bürgerfreiheit, während Hobbes die Herrschaft des Einen über Alle begünstigt. Aber der Absolutismus seines als Souverain proclamirten Demos ist für die Freiheit der In-

dividuen nicht weniger gefährlich als der Absolutismus des Monarchen bei Hobbes. Ob meine Eigenart von dem Unverstand der Menge unterdrückt, oder von der Willkür eines Despoten gefesselt werde, ist für meine Freiheit gleich verderblich, und wenn auch die Demokratie Rousseau's der gemeinen Freiheit Aller nicht so abgeneigt ist, wie die Despotie des absoluten Fürsten, so ist jene doch stärker als diese und es wird schwieriger, ihrer rohen Uebermacht zu widerstehen".

In diesen trefflichen Entwickelungen, die mit Baader's Kritik der Rousseau'schen Staatstheorie nahezu zusammengehen, vermissen wir nur Eines. Wenn wir nemlich auch dem Verf. den Gemeingeist der Rasse zugeben, wenn wir auch einräumen, daß eine Rechts- und Staatslehre, die sich auf den Gemeingeist der Rasse gründen will, die gewöhnliche atomistische Erklärung des Staates hinter sich zurückläßt, so bedarf doch der Begriff der Rasse wie der Begriff der Menschheit überhaupt der Erklärung und Begründung, so wie der Begriff der Rasse bestimmter als der Begriff einer durch Abstammung bedingten besonderen Formation des geistigen Menschheitscharakters gefaßt seyn müßte, um in ihm Recht und Staat der Anlage nach begründet finden zu können. Die Erklärung und Begründung der Rasse, deren Begriff nur einseitig erfaßt würde, wenn man nur Naturunterschiede und nicht auch geistige Eigenthümlichkeiten in ihm erblicken wollte, und der Menschheit überhaupt kann aber nicht aus der Natur, sondern nur aus Gott, dem überweltlichen absoluten Geiste gegeben werden, und schon darum muß jede Ableitung des Rechts und des Staates unzulänglich bleiben, welche nicht bis auf Gott zurückgeht, und zwar nicht bloß auf Gott als Schöpfer des Universums, der Geisterwelt und der Naturwelt, sondern auch als Begründer wie der intellectuellen, so auch der ethischen Gesetze des Menschengeistes. Es genügt auch nicht, mit Th. Rohmer (Lehren von den politischen Parteien S. 167.) Gott als Urheber und Vorsteher des Staates anzuerkennen, indem er den Staatstrieb in die menschliche Natur gelegt habe und in ewigem nahen Zusammenhange mit diesem seinem Geschöpfe bleibe,

sondern er ist auch als Begründer des Rechtes und des Staates anzuerkennen ideell und reell, wenn auch nur mittelbar in Rücksicht der besonderen Gestaltung des letzteren. Wenn Jemand eine tiefere Begründung des Rechtes und des Staates kennt, als diejenige welche Baader gegeben hat, so möge man sie uns nicht vorenthalten. Wir werden sehr dankbar dafür seyn. Allein umsonst haben wir uns bis jetzt nach einer tieferen umgesehen und wenn Baader's Begründung wohl einer vollkommeneren Darstellung fähig ist, als er ihr gegeben hat, so erscheint sie uns doch ihrem Gehalte nach unübertroffen. Wir erinnern aus ihr an diesem Orte nur an folgende Sätze:

„Ohne eine ursprüngliche und radicale Gesellschaft zwischen Gott und den Menschen würde eine Gesellschaft der Menschen unter sich weder entstehen noch bestehen können. Wie alle Wesen in unveränderlicher Beziehung zu Gott stehen und wie diese Beziehungen für sie constitutiv oder ihr Seyn begründend sind, so gilt dasselbe für ihre Beziehungen unter sich, weil diese secundären Beziehungen doch nur Folgen jener grundeignen Beziehung und durch diese vermittelt sind. Da endlich das Wohlseyn jedes Wesens nur in der Erfüllung seines Gesetzes, dieses aber in der Aufrechthaltung der Beziehungen dieses Wesens mit Gott und allen übrigen Wesen besteht, so begreift man leicht, daß jede Störung oder Hemmung derselben sich sofort in einer Kränkung, Desintegrirung und Entstellung des Seyns dieses einzelnen Wesens sowohl diesem als Anderen kund geben wird. — Das Band der Liebe und Vereinigung welches mehrere Gemüther als Glieder eines und desselben Gemeinwesens frei, weil von innen heraus verbindet, kann nur als Wirksamkeit eines und desselben all diesen Gemüthern zugleich inwohnenden centralen Wesens begriffen werden, dem sich alle von Rechtswegen unterworfen haben. Die Liebe ist das Princip alles wahrhaft freien Gemeinwesens. Die Religion der Liebe ist auch die Religion der Freiheit. Alle Despotie und Sklaverei geht aus Lieblosigkeit, diese aus Sünde, diese aus Irreligiosität hervor. Sündenlust ist Lust an Despotie und Sklaverei. Nur Erlösung von

Sünde, Despoten- und Sklavenlust kann Freiheit in jede Art des Verkehrs der Menschen bringen. Es ist folglich absurd, das Problem der bürgerlichen Gesellschaft ohne den Geist der Religion lösen zu wollen. Ohne sociale organische Hierarchie, ohne Macht, Autorität und Unterthänigkeit unter dieselbe besteht kein vollständiger Organismus; und weil kein Mensch von sich selbst das Recht haben kann, seines Gleichen zu befehlen, und keiner die Pflicht, seinem Gleichen zu gehorchen, so vermochten auch die Menschen nicht von selbst, sich zur Gesellschaft zu constituiren, und nur ihre Gesellschaft mit Gott konnte und kann jene unter oder mit sich begründen." *)

Diese nur in einigen Hauptzügen angedeutete Begründung des Rechtes und des Staates ist bereits in der Hauptsache (mit und ohne Zusammenhang mit Baader) in eine nicht geringe Zahl neuerer rechtsphilosophischer Schriften eingedrungen und bedarf nur noch für die große Masse der Gebildeten der Widerlegung des mehr oder minder genährten Vorurtheils, als ob diese Auffassung consequenterweise das Recht mit der Ethik und die Ethik mit der Religion und die Religion mit der Kirche vereinerleien müsse, um ihr den Sieg über alle entgegenstehenden Ansichten zu sichern. Wir werden anderwärts darauf zurückkommen.

In der weiteren Entwicklung und Beurtheilung der Staatslehre Rousseau's finden sich über Souveränetät, Regierungsgewalt, Repräsentativstaat, für den R. kein Verständniß hatte, das Verhältniß von Kirche und Staat viele treffende Urtheile. Zuletzt bespricht der Verf. noch die Genfer Bergbriefe Rousseau's, die aus Anlaß selbsterfahrener Verfolgung gegen religiöse Unduldsamkeit und oligarchische Willkür gerichtet waren und mächtige Wirkung in der Genfer Bürgerschaft hervorbrachten.

Daß in den Schriften Rousseau's der Schlüssel zu der Staatstheorie der französischen Revolution liege, hat der Verf. ganz richtig damit nachgewiesen, daß er gezeigt hat, daß die Rousseau'sche Volkssouveränetät ein wesenloses und unstaatliches

*) Baaders s. Werke V. und VI. Dann Grundzüge der Societätsphilosophie von Fr. Baader. Würzburg 1837. Zweite erweiterte Auflage. Würzburg, Stuber, 1865.

Princip, nemlich das der launischen und veränderlichen Herrschaft der Massen sey. Am Schlusse des Capitels zeigt der Verf. nun noch, zu welchen grellen revolutionären Folgerungen die Rousseau'sche Staatslehre von Sièyes fortgeführt worden ist. Er unterläßt aber doch auch nicht, zu zeigen, daß Sièyes in einigen Punkten zum Besseren über Rousseau hinausgegangen ist. Von seiner Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, welche die französische Nationalversammlung als ein neues staatliches Evangelium verkündete, rühmt er, daß es keine bessere und kürzere Darstellung der Principien der Revolution gebe, in denen so große und fruchtbare Wahrheiten mit gefährlichen Irrthümern seltsam vereinigt seyen.

Im zehnten Capitel kommt der Verf. zu dem Gründer der neueren deutschen Philosophie, zu Kant und seinem Vernunftrecht. Die Darstellung und Kritik des letzteren gehören zu den vorzüglichsten Partien des Werkes. Der Verf. zeigt zur Genüge, daß die Staatslehre Kant's durchaus auf denselben Grundgedanken ruhe, welche uns in der radicalen Schule der Franzosen entgegentreten. Nur nähmen dieselben bei Kant eine schulmäßigere Form an, und Kant gebe es nur der bestehenden Gewalt anheim, dieselben in die Praxis einzuführen, d. h. er rathe zum Bessern und ertrage geduldig das Schlechtere. Dabei verkennt er aber nicht, daß, wenn Kant mit seinem Vorgängern den Staat auf den Gesellschaftsvertrag, zwar nicht historisch, aber principiell, gründe, er doch eine Bemerkung mache, welche tiefer begriffen und folgerecht erweitert ihn über die ganze herkömmliche Grundansicht hinausgeführt haben würde. Kant sagt nemlich: „Der Vertrag der Errichtung einer bürgerlicher Verfassung unterscheidet sich doch wesentlich von allen andern Verträgen. Verbindung Vieler zu irgend einem (gemeinsamen) Zwecke (den Alle haben) ist in allen Geschäftsverträgen anzutreffen, aber Verbindung derselben, die an sich selbst Zweck ist (den ein Jeder haben soll), ist nur in einer Gesellschaft „sofern sie ein gemeines Wesen ausmacht, anzutreffen." (Werke VII, 197.) Hieraus folgert der Verf. mit Recht, jenes Soll setze doch offenbar

einen höheren als den Einzelwillen der Gesellschafter voraus, einen Gesammtwillen, der sich in der gemeinsamen Natur rege und etwas Anderes sey als die Summe der Individualwillen. Kant habe also hier nur die Grenze berührt, nicht erkannt und noch weniger überschritten. Ebenso zeigt der Verf., daß Kant, obgleich er noch in der Vorstellung des Volks als der Summe der Bürger (XI, 144) befangen war und noch nicht das Volk als ein organisches Gesammtwesen mit einem Haupte und mit Gliedern erkannt hatte, doch schon den Ansatz zu einer höheren Erkenntniß mit der Aeußerung gemacht habe: „Der Staat ist ein Volk, das sich selbst beherrscht. Die Fascikeln aller Nerven sind die Zustände, welche durch die Gesetzgebung entstehen. Das Sensorium commune des Rechts entsteht von ihrer Zusammenstimmung.“ (XI, 160.)

Besonders prägnant zur Charakteristik Kant's ist die Aeußerung des Verfassers: „So nahe verwandt und wesentlich gleichartig die Kantische Staatstheorie mit der Lehre Rousseau's und Sièyes' ist, so groß ist der Gegensatz derselben in praktischer Hinsicht. Die Franzosen machten Ernst mit ihrer Theorie. Sie wollten sie rücksichtslos in's Leben einführen. Sie rechtfertigten die Revolution als Consequenz des natürlichen Staatsrechts. Der deutsche Philosoph dagegen hat nur die vernünftigen Ideen als Theorie ausgesprochen und wartet es ab, bis sie allmählig auch die Mächtigen gewinnen. Er warnt eindringlich vor jeder Auflehnung gegen die bestehende Staatsgewalt, auch wenn sie irrationell sey; er eifert gegen allen Ungehorsam, er verwirft den aktiven Widerstand unbedingt. Allerdings ist er nicht wie Hobbes ein Freund des fürstlichen Absolutismus, er vertheidigt gegen denselben „die unverlierbaren Volksrechte“, aber er entwaffnet die Volksrechte und macht sie praktisch ohnmächtig gegenüber der Herrschergewalt. In der rationellen Doktrin hatte er das Volk, d. h. die Summe der Bürger, für den wahren Beherrscher des Staates, für den Souverain erklärt, aber praktisch verehrt er das gegenwärtige Staatsoberhaupt, d. h. den Fürsten, als „das Organ des Herrschers“ und untersagt es dem Volke,

„über den Ursprung der obersten Gewalt, die in praktischer Absicht unerforschlich sey, zu vernünfteln." Er erklärt die Vereinigung der Gesetzgebungsgewalt und der Regierungsgewalt für Despotie, aber zugleich erklärt er der Despotie unbedingt zu gehorchen. Das Staatsideal Kant's ist nicht minder radical als das der Franzosen, aber seine Staatspraxis huldigt dem Absolutismus des Hobbes, den er theoretisch verwirft. Trotz aller Achtung, die wir vor dem Geist und dem redlichen Charakter Kant's haben, so erscheint uns diese Verbindung einer doktrinären Volkssouveränetät und einer praktischen Selbsterniedrigung unter die Despotie weder logisch noch moralisch."

Wir unsererseits können aus dem hier Gesagten doch nur folgern, daß Kant eine radicale Theorie eben nicht hätte aufstellen sollen, in deren Consequenz die Revolution allerdings lag, und deren Begünstigung er sich nur durch eine glückliche Inconsequenz entziehen konnte. Daß diese Inconsequenz ihm doch durch sein sittliches Bewußtseyn auferlegt war, ist wohl nicht zu bezweifeln. Kant konnte wissen, daß eine Revolution in Deutschland nur Alles in Trümmer legen konnte, aber nicht aufbauen. Wir können aber dem Verfasser nicht unrecht geben, wenn er die Staatslehre Kant's durchaus formell und widerspruchsvoll nennt. Zuletzt wirft der Verf. noch einen Blick auf Kant's Völkerrecht, welches ihm mit Recht kühner gedacht und frischer geschrieben erscheint als seine Rechtslehre. Er verweist uns darauf, daß Kant schon in seiner Schrift über das Verhältniß von Theorie und Praxis von 1793 gegen Moses Mendelssohn in Uebereinstimmung mit Lessing die Entwickelung des Menschengeschlechts zum Bessern vertheidigt und zeigt uns als seinen Grundgedanken: „Der Fortschritt der Menschen aus dem Zustande roher Gewaltthätigkeit hat zur „staatsbürgerlichen Verfassung" geführt, und derselbe Fortschritt wird die Völker aus der Noth der rohen Kriege heraus zur „weltbürgerlichen Verfassung" führen, oder doch, weil ein weltbürgerliches gemeines Wesen unter einem Oberhaupte der Freiheit allzu gefährlich

werden könnte, zu einer Föderation nach dem gewöhnlich verabredeten Völkerrecht."

Kant erklärt sich also nicht eigentlich gegen die Möglichkeit eines zukünftigen Weltstaates, sondern nur gegen die Zuträglichkeit eines solchen für die Freiheit der Völker. Es gehört aber zu seinen Verdiensten, dem Gedanken einer dereinstigen Föderation aller Staaten eine große Zahl begeisterter Verehrer und Anhänger erworben zu haben. Wenn auch der Verfasser besorgt, daß noch heute Kant's ideale Friedensartikel den Meisten als ein leeres Gedankenspiel eines philanthropischen Träumers erscheinen möchten, so findet er selbst mit Grund beachtenswerthe Wahrheiten in ihnen ausgesprochen, „welche zum Theil heute schon in das Bewußtseyn der Völker übergegangen sind und sicher noch eine Zukunft haben." Kant unterscheidet in seinen idealen Friedensvorschlägen Präliminarartikel und Definitivartikel. Wenn alle übrigen zum Theil großen Gedanken Kant's, was nicht möglich ist, vergessen werden könnten, so würden doch sicher seine Friedensvorschläge die Runde um die Welt machen, und sie werden einstweilig in der Hauptsache zur Verwirklichung geführt werden.

Die große Wirkung der Kantischen Rechts- und Staatslehre auf die deutsche Wissenschaft läßt der Verf. nicht unbemerkt, faßt aber die Mängel derselben am Schlusse in klaren und bündigen Sätzen zusammen, denen nicht wohl widersprochen werden kann. Diese Züge der rationalistischen Lehre Kant's sind: „Nichtbeachtung der realen Grundlagen des Staates. Absehen von der geschichtlichen Entwickelung des Staatsmanns. Bloß doktrinäre Einheit eines nicht überall folgerichtigen abstrakten Systems. Dürftigkeit des Gehalts neben großer Zuversicht der dogm. Form. Freisinnige Tendenz ohne tieferes Verständniß für lebendige Freiheit. Gewandte Kritik, aber Unbrauchbarkeit für die Praxis. Ihr Hauptverdienst ist ein negatives, Hauptmangel der eines positiven Kerns."

Das eilfte Capitel ist in eingehender Weise den Staats-

lehren der Idealisten: J. G. Fichte und Wilh. von Humboldt, gewidmet.

Die Darstellung der Entwickelungsgeschichte der Rechts- und Staatsphilosophie Fichte's beginnt mit der unbestreitbaren Hinweisung darauf, daß die idealistische Richtung der Kant'schen Philosophie in gewissem Sinne von Fichte noch verstärkt und gesteigert worden sey. Der Verf. läßt Fichte sein Verhältniß zu Kant selbst in den Worten eines Briefes Fichte's an Jacobi vom J. 1795 bezeichnen: „Ich bin ja wohl transscendentaler Idealist, härter als Kant es war; denn bei ihm ist doch noch ein Mannichfaltiges der Erfahrung; ich aber behaupte mit dürren Worten, daß selbst dieses von uns durch ein schöpferisches Vermögen producirt werde."

So trieb denn Fichte nach des Verfassers richtiger Bezeichnung in der That den transscendentalen Idealismus auf die Spitze, indem er Denken und Gedachtes als das wahre Seyn erklärte, und alles andere Seyn der Erscheinung als Schein verwarf. Es gilt das auch, fährt der Verf. fort, von seiner Rechtslehre: „Alles Recht ist reines Vernunftrecht. Vertragenes und geschriebenes Recht ist niemals Recht, wenn es sich nicht auf Vernunft gründet." Den Rechtsbegriff begründet er a priori, aus der Vernunft, ohne alle Rücksicht auf die Erfahrung, auf die Geschichte; und dieser Rechtsbegriff ist ihm ein absoluter, „das Rechtsgesetz ein absolutes Vernunftgesetz." Man kann dem Verf. einräumen, daß Fichte, indem er die getrennten Kantischen Seelenvermögen in der Einheit des Ich zusammensetzte und von dem lebendigen Ich aus die ganze Wissenschaftslehre construirte, doch einen entscheidenden Schritt über das Gebiet eines bloßen kritischen Formalismus hinausthat und sich der unerschöpflichen Quelle des Geisteslebens zuwendete. Nur weiß der Verf. so gut wie wir, wie theuer dieser Fortschritt erkauft war. In Fichte's politischen Jugendschriften findet der Verf. unleugbar richtig wesentlich denselben Standpunkt, in Rücksicht nemlich des Rechts- und Staatsbegriffs, welchen Rousseau eingenommen hatte. Und wie weit Fichte die Consequenz dieses Standpunk-

tes trieb, schildert uns der Verf. zur Genüge, wo er aus der Schrift über die französische Revolution nachweist, daß Fichte damals so weit ging, die naturrechtliche Verbindlichkeit auch der Verträge durch die Fortdauer des freien Vertragswillens zu bedingen. „So kann Jeder aus dem Staat wieder in den Naturzustand zurücktreten, wenn er nicht länger in diesem Staate seyn will. Wenn alle austreten, so ist natürlich die Umwälzung vollzogen. Da aber Keiner den Andern zwingen darf, seinen Willen zu behaupten oder zu ändern, so ist es möglich, daß die einen die alte Verfassung beibehalten und in der alten Verbindung fortleben wollen. Da weiß er keinen andern Rath, als den: „Wir müssen uns also beide einrichten, so gut wir können, und ertragen, was wir nicht hindern dürfen. Es kann wohl seyn, daß es einem Staate unangenehm ist, einen Staat in sich entstehen zu sehen, aber davon ist hier nicht die Frage. Die Frage ist: ob er es rechtlich verhindern dürfe, und darauf antworte ich mit Nein" (VI, 248.) Die Consequenz des Individualprincips „mußte dahin führen, verschiedene Staaten anzunehmen, die neben einander auf demselben Gebiete sind, wie verschiedene Gesellschaften in einem Lande. Damit ist aber der ganze Begriff des Staates, die Einheit seiner Gebietshoheit aufgehoben." In seinem Naturrecht vom Jahre 1796 unterschied Fichte schärfer zwischen Moral und Recht als Kant und leitete beide als zwei Stämme aus der innern Wurzel des Selbstbewußtseyns her. Er behauptete die Ursprünglichkeit des sittlichen Bewußtseyns. Wenn Treue und Glauben unter den Menschen herrscht, so gilt das Recht ohne Zwang. Wenn jene aber verloren gegangen sind, so tritt Unsicherheit ein und es bedarf einer äußern Nothwendigkeit, um zu erzwingen, daß jeder die Freiheit des andern in seinen Handlungen achte und daß jede Verletzung des Rechts ihre Strafe finde. Um die nöthige Macht dafür zu gründen, wird das gemeine Wesen, der Staat gegründet. In der Lösung des Problems aber, einen Willen zu finden, von dem es schlechthin unmöglich sey, daß er ein anderer sey als der gemeinsame Wille, kommt Fichte nicht über Rousseau's Ansicht hinaus.

Auch bei ihm ist der Gemeinwille nur Vereinigung von Einzelwillen, d. h. Vertragswille. Damit aber, daß Fichte den Staat, dessen Zweck ihm nur Rechtspflege ist, durch Vertrag begründet seyn läßt, ist das Problem nicht gelöst, wie der Verf. zeigt, denn diesem Gesammtwillen fehlt es an Einheit und dieses Gemeinwesen ist keine Person. Ganz passend erinnert der Verf. an das Göthe'sche Wort:

„Die Theile hat er in der Hand,
Fehlt leider nur das geistige Band."

Wenn der Verf. in Fichte's Schrift: Der geschlossene Handelsstaat, einen Fortschritt seiner Staatslehre findet, so verkennt er doch nicht, daß die Ideen dieser ganz eigenthümlichen Schrift Aehnlichkeit mit den socialistischen Versuchen des französischen Convents und selbst mit dem Communismus haben. In seinen Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1804 — 1805) erhob sich Fichte zu einer geistigen Betrachtung des Staates und sein Staatsbegriff nähert sich mehr der hellenischen Staatsidee. Doch erscheint nach des Verfassers Nachweisungen Fichte's neue Staatslehre ausgebildeter in seinen Vorlesungen vom Jahre 1813. Hier stellte er der niedrigen, auf den Eigennutz berechneten Ansicht die höhere sittliche Grundansicht gegenüber. In der wahren Ansicht ging ihm nun die Erkenntniß über die Wahrnehmung des Lebens hinaus auf das, was in allem Leben erscheinen soll, auf die sittliche Aufgabe — das Bild Gottes. Er gab also jetzt dem Staate sogar eine über das zeitliche Leben hinaus wirkende Bedeutung. Das Recht galt ihm jetzt als die faktische Bedingung der Sittlichkeit. Er fordert daher jetzt allgemeine Bildungsanstalten zur Freiheit, nicht Anstalten zur Dressur. Die Herstellung des souveränen Willens sucht er nun nicht mehr in den Einzelnen (ihrem Vertrage) überhaupt, sondern in dem in ihnen durchgebrochenen Willen des Rechts. Sein Grundsatz ist nun: der Beste soll herrschen. Er vertraut der göttlichen Weltregierung, daß irgend einmal Einer kommen werde, der als der Gerechteste seines Volkes der Herrscher desselben werde, und daß dieser auch das Mittel finden werde,

eine Succession der Besten zu erhalten. Das Recht, Oberherr zu seyn, soll demnach der höchste menschliche Verstand seiner Zeit und seines Volkes haben. Fichte erneuert die Forderung Platon's, daß die Philosophen herrschen sollen. Da nur die Lehrer gemeingültigen Verstand zeigten, so müsse von ihnen der rechtmäßige Oberherr gewählt werden aus ihrer Mitte. Der Staat Fichte's wird also nun der freie vernünftige Lehrerstaat und dieser ist das bewußt gewordene Vernunftreich. Der Verf. entschlägt sich hier einer näher eingehenden Kritik und begnügt sich mit der einzigen, aber treffenden Bemerkung: „Die alte enge Theorie des bloßen Rechtsstaats ist nun auch in der philosophischen Schule überwunden, aber indem die neue Staatslehre den Staat und die Schule verwechselt und zugleich wieder pantheistisch-theokratische Vorstellungen in sich aufnimmt, kehrt sie, ohne es zu wissen, in ihren Gedanken zu den ursprünglich noch kindischen Anfängen der Staatskultur zurück, welche wir in dem indischen Brahmanenreiche schon vor Jahrtausenden kennen gelern haben."

Die den Fichte'schen Idealismus verwandten staatsphilosophischen Ideen Wilhem von Humboldt's werden nun lichtvoll und lehrreich uns vorgeführt. Wir begnügen uns daraus hervorzuheben, wie Humboldt aus seinem anfänglichen übertriebenen Individualismus allmählich einer tieferen Auffassung des Staatslebens entgegengeführt wurde. In seiner reiferen Zeit, die von seinem Aufenthalt in Rom (1802—1808) datirt, wollte er die liberalen Ideen mit den conservativen Interessen versöhnen. Das historische Recht verstand er unbefangener als Stein im Sinne des Werdenden und lebendig Fortwirkenden. So sprach er sich denn für die Einführung einer ständischen Verfassung aus in der Ueberzeugung, daß eine solche dahin führen werde, dem Staate in der erhöhten sittlichen Kraft der Nation und ihrem belebten und zweckmäßig geleiteten Antheil an ihren Angelegenheiten eine größere Stütze und dadurch eine sicherere Bürgschaft seiner Erhaltung nach außen und seiner inneren fortschreitenden Entwickelung zu verschaffen. Kühn war dabei sein Gedanke, daß

die Regierung eher das Princip der Verbesserung, die Stände das der Erhaltung darstellen sollten. Er will allen Classen der Bevölkerung eine ausreichende Vertretung gewährt wissen, verlangt als Basis die Gemeindeordnung, Erneuerung der Landgemeinden, Bildung der Kreisbehörden, Provinzialstände, und als Schluß des Baues allgemeine Stände, endlich für alle Stufen unmittelbare Volkswahlen, aber nach Ständen gegliedert.

Wer wollte in diesen Ideen nicht tiefere Staatsweisheit erkennen, als in Fichte's überspannten Vorschlägen.

Im zwölften Capitel verbreitet sich der Verfasser über die Schriften und Lehren der empirischen Realisten: J. J. Moser, Joh. R. Pütter, Friedrich C. von Moser, Justus Möser und Gottfried Achenwall. Die Darstellung ist durchweg lehrreich, die Charakteristik der einzelnen Staatsgelehrten treffend und Lob und Tadel mit Mäßigung und Gerechtigkeit vertheilt. So wichtig die Schriften dieser charaktervollen Männer für die Kenntniß der Staatszustände ihrer und früherer Zeit sind, so gewähren sie doch nur wenig Ausbeute für den Fortschritt der Principien der Staatswissenschaft.

Das dreizehnte Capitel gelangt zu den Vertretern der geschichtlichen Politik im Zeitalter der französischen Revolution, Eduard Burke, Friedrich Gentz und Johannes Müller. Die Charakteristik dieser drei hervorragenden Männer nach Vorzügen und Mängeln kann nur als sehr gelungen bezeichnet werden. Besonders verdienstlich ist das Bestreben des Verfassers, für Johannes Müller eine gerechtere Würdigung zu erwirken, als ihm in der letzten Zeit zu Theil geworden, „welche seine Schwächen nicht verschweigt, aber die höhern Vorzüge willig anerkennt.“ Wir können seinem Urtheil nur beipflichten, wenn er behauptet: „Unter den deutschen Publicisten seines Zeitalters gibt es keinen, dessen Schriften reicher wären an politischer Weisheit, keinen, von dem mehr zu lernen wäre. Er voraus ist der Repräsentant der geschichtlichen Politik.“ Doch übersieht

der Verf. nicht, daß J. Müller zu fest auf die alte Historie baute und die philosophischen Ideen zu sehr verachtete.

Das vierzehnte Capitel ist überschrieben: Katholisirende Reactions- und Restaurationspolitik. Bonald. De Maistre. Lammennais. Ludwig von Haller. Adam Müller. Joseph Görres.

Auch in der Beurtheilung dieser Gruppe von Staatsrechtslehren kann man dem Verfasser nicht absprechen, daß er seine Urtheile im Allgemeinen mit Mäßigung und Gerechtigkeit ausspricht. Doch ist Bonald nicht umfassend gewürdigt und sind seine allgemeinen philosophischen Ideen, die sich für die reinphilosophische organische Staatslehre unter einiger Umbildung verwerthen lassen, nicht genug hervorgehoben. Von de Maistre zeigt er mit Grund, daß sich dieser geniale Kopf in der Wahl seiner Waffen gegen die Revolution doch arg vergriffen habe, indem er die Religion in der Gestalt der mittelalterlichen Hierarchie zu Hülfe rief und für das neunzehnte Jahrhundert ein Princip als Heilmittel empfahl, welches zur Zeit seiner größten Macht auf die Gemüther, auf der Höhe des Mittelalters, sich ohnmächtig erwiesen hatte, einen menschenwürdigen Staat hervorzubringen oder zu erhalten. Lamennais wird etwas kurz, aber richtig charakterisirt und nur die nähere Würdigung der letzten christlichdemokratischen Schriften des merkwürdigen Mannes wird vermißt. L. v. Haller wird sehr gut in seinem Unterschiede und relativen Gegensatze zu Adam Müller und Joseph Görres dargestellt. Seiner Kritik der modernen Gesellschaftsvertrags-Staatstheorie mißt er bleibenden Werth zu. Im Uebrigen findet er nicht ohne Grund in seiner Lehre alle Mängel der mittelallerlichen Staatstheorie wieder, nur noch dadurch verschlimmert, daß sie von ihm zum System erhoben werden. Adam Müller will dem Verf. trotz dessen geistvollen Wesens am wenigsten zusagen. Der Grund des Störenden in dieses doch sehr begabten Mannes Ideen liegt wohl hauptsächlich in der Verquickung der aus der Romantik und dem damaligen Pantheismus Schellings herübergezogenen Ideen mit dem Katholicis-

mus in ganz ultramontaner Färbung. Friedrich Schlegel hätte wohl hier eine eingehendere Würdigung finden sollen. Mehr als A. Müller imponirt dem Verf. Joseph Görres, und er wendet sich seiner Würdigung mit größerer Liebe zu. Von der Erwähnung seiner republikanischen Jugendideen wendet er sich zu der Schilderung der Bedeutung und des Inhalts des Rheinischen Merkur (1814—1816) und der berühmten Schriften: Deutschland und die Revolution, Europa und die Revolution, dann: Die heilige Allianz und die Völker auf dem Congresse zu Verona, und endigt mit einer kurzen Zeichnung seiner späteren völligen Hingabe an die Verfechtung des Ultramontanismus in Deutschland. Von den leitenden Aufsätzen im rheinischen Merkur rühmt der Verf. mit gerechterem Sinne, sie beurkundeten in kräftiger und schwunghafter Sprache einen tiefen sittlichen Ernst, eine glühende Begeisterung für die deutsche Nationalität, einen großen Freimuth und eine tiefe Einsicht in die Gebrechen der modernen Staatsmaschine, und ein lebhaftes Verlangen nach einer organischen Gliederung des Volks und Staates, macht aber geltend, sie seyen nicht frei von jener ramantischen Schwärmerei für das mittelalterliche Papstthum und Kaiserthum, welcher die germanische Jugend jener Zeit gerne nachgegangen sey. Wenn der Verf. unter den Aufsätzen des rheinischen Merkur Manches, namentlich die erdichtete Proklamation Napoleon's an die Völker Europa's vor seinem Abzug auf die Insel Elba, vortrefflich geschrieben findet, so sagt er wohl etwas zu wenig, denn wenigstens die bemerkte Proklamation ist nicht bloß vortrefflich geschrieben, sondern sie ist geradezu einzig in ihrer Art und in der gesammten publicistischen Literatur alter und neuer Zeit völlig ohne ihres Gleiches. Auch würde der rheinische Merkur, d. h. Görres damals nicht von Hunderten von Männern alles Ernstes, wenn auch übertrieben, die fünfte Macht Europas genannt worden seyn, wenn er nicht außer jener Proklmation noch vieles Andere von genialer gewaltiger Wirkungskraft dargeboten hätte. Ein Theil der damaligen Hochstellung des großen Mannes erklärt sich allerdings aus dem

stande, daß der unter den Deutschen weiter, als man heute zugeben will, verbreitete Wunsch der Wiederherstellung des Kaiserthums von Görres zum Mittelpunkt seiner im rheinischen Merkur verfochtenen politischen Ideen gemacht worden war. Was der Verfasser aus der denkwürdigen Schrift: Deutschland und die Revolution als das Görres damals vorschwebende Ideal der deutschen Verfassung ausführt, läßt uns erkennen, wie nahe hier Görres mit Wilh. von Humboldt sich berührte, mochten auch beide Männer in Bezug auf die Wiederherstellung des römischen Kaiserthums deutscher Nation sehr verschiedener Meinung seyn. In der gelungenen Zeichnung des Inhaltes der Schrift: Europa und die Revolution läßt der Verf. nicht unbemerkt, daß Görres schon damals die Revolution in Deutschland vorausverkündigte, wenn nicht bei Zeiten dem Bedürfnisse der Nation Rechnung getragen werde. Es bewegte ihn tief, daß in der Umgestaltung Europas der Deutsche allein leer ausgehen sollte. In seiner drastischen, mannhaften Art sagt er mit bitterer Ironie: „Er (der Deutsche) war ehemals der Fürst, der über Alle geherrscht; es scheint billig da er für die Herrschaft zu klein und schwach geworden, sein Land aber, das einst das Reich der Mitte gewesen, zum Reich der Mittelmäßigkeit in allen Dingen herabgesunken, daß er nachdem ihn die Geschichte aller seiner Würden entsetzt, jetzt allen diene als Söldner, Schreiber, Dienstbote, je nachdem die Umstände fallen wollen." Man kennt die Lage der Deutschen im Auslande bis auf die heutige Stunde und die Beunruhigung eines guten Theiles der deutschen Bevölkerung, welche in der dermaligen Lage der deutschen Verhältnisse Gefahren vom Auslande her erblickt. Kein deutscher Patriot hat die deutsche Nation mit glühenderer Liebe im Herzen getragen, als der kraftvolle mannhafte Görres. Wenige haben die Schäden, woran sie litt, schärfer erkannt und die Gefahren denen sie entgegenging, klarer erblickt, als er. In ihm hatte sich wie in Wenigen eine seltene Charakterstärke, Willenskraft und Selbstbeherrschung mit einer gewaltigen Phantasie und einem mächtigen Verstande zusammengefunden, und nur Eines ist zu beklagen, daß

sich sein tief-religiöser Sinn die Gefahren nicht klar machen konnte, welche auf der andern Seite von den hierarchischen Tendenzen des Papstthums drohten. Wir können daher nicht widersprechen, wenn der Verfasser sagt: „Sein Lebensgang bewegte sich in umgedrehter Richtung (mit jenem Lamennais'). Lamennais fing an als idealer Papist und endete als isolirter Demokrat, Görres begann als idealer Demokrat und war am Schlusse seines Lebens nur noch ein Führer der ultramontanen Partei."

Das fünfzehnte Capitel behandelt das constitutionelle und das Vernunftrecht: Benjamin Constant, Carl von Rotteck, Carl Theoder Welcker.

Der Verfasser zeigt recht gut, wie mit dem Sturze des Napoleonischen Staates, dieser der Despotie ähnelnden Monarchie, und mit der Restauration die französische Charte die Revolution beendigen und den gesetzlichen Fortschritt ermöglichen, die Ordnung und die Freiheit verbinden, die constitutionelle Monarchie als die moderne Staatsform in's Leben führen sollte. In Frankreich fand nun die constitutionelle Idee ihren Hauptvertreter in Benjamin Constant, in Deutschland in Rotteck und Welcker. Constant wird von dem Verf. treffend gezeichnet und gezeigt, daß er mehr durch klare Darstellung glänzte, als durch Tiefe sich auszeichnete. Die organische Natur des Staates kennt er nicht. Der Staat ist ihm eine große Maschine, angelegt für die gemeinsame Freiheit und Wohlfahrt der Menschen. Die individuelle Freiheit mit Waffen zu ihrer Vertheidigung, mit Schutzwehren gegen jede Gewalt auszurüsten, ist das Ziel seiner Bestrebungen. Weiter kommt er nicht.

Rotteck geht noch weiter in der sogenannten liberalen Tendenz. Sein eigentliches Ideal ist nach Kant und Rousseau die Republik und er befreundet sich mit der constitutionellen Verfassung nur, weil sie sich seinem republikanischen Ideal annähert. Er vertritt das System des Vernunftsrechts und verlangt völlige Trennung der Gebiete des Rechts und der Moral. Im historischen Rechte sieht er nur Verderbniß des Rechts und löst so den Rechtsbegriff völlig ab von der leben-

digen Menschheit und ihrer Entwickelung. Daß er den Staat auf Vertrag gründet, folgt daraus von selbst. Treffend bemerkt der Verf. zum Schluß: „Damals machten seine (Rotteck's) Ansichten den Eindruck des Neuen, Kühnen, Idealen. Das Vorurtheil der Zeit war geneigt, dieselben durchweg für liberal zu halten. Wer aber heute diese Schriften liest, dem fällt es auf, wie sehr inzwischen die politische Einsicht der Nation gewachsen und ihr Urtheil gereift ist.

In mancher Beziehung mit Rotteck verwandt, verhält sich Welcker doch nicht so feindlich wie jener gegen das historische Recht. Zwar gründet auch er den Staat auf Vertrag, aber doch nur im Sinne der freien Willensübereinstimmung, welche sich in der Anerkennung der natürlichen und sittlichen Nothwendigkeit einer bestimmten Rechts- und Staatsordnung kund giebt. Der Staat ist ihm die höchste, moralischpersönliche, lebendige, einheitliche Gesellschaft, also Organismus. Er ist auf dem Wege zum Richtigen und es fehlt nur theils an der nöthigen Ausbildung, theils an der rechten Begrenzung.

Das sechzehnte Capitel bringt eine eingehende Betrachtung der philosophischen Staatslehre Schelling's und Hegel's. Der Verf. beginnt seine Darstellung mit den Worten: „Gegen die bisherige naturrechtliche Staatslehre erhob sich nun eine zwiefache Opposition von Seite der deutschen Wissenschaft. Die eine ging von den Philosophen Schelling und Hegel, die andere von der historischen Rechtsschule aus. Die beiden Oppositionen warfen ihr vor, daß sie willkürlich, oberflächlich, in Widerspruch mit der Entwickelung der Geschichte sey; und in beiden war auch eine politische Abneigung bemerkbar gegen ihren Zusammenhang mit den Staatsdoctrinen und Staatsexperimenten der französischen Revolution. Sie kamen beide in der Zeit der Restauration zur Geltung."

Schelling's Einfluß auf die veränderte Richtung der philosophischen Rechtswissenschaft wird im Ganzen gut und richtig gezeichnet. Es wird mit Recht behauptet, daß es unmöglich sey, die realen menschlichen Staatsinstitutionen aus dem

pantheistischen Gottesbegriff abzuleiten und zu erklären. Es wird der pantheistischen Staatslehre überhaupt und jener Schelling's insbesondere mit Grund vorgehalten, daß sie an Unfruchtbarkeit und Unbrauchbarkeit der Lehre für das politische Leben leide, und auf die Gefahr hingewiesen, welche aus jeder falschen Gleichstellung der Menschen mit Gott für die Klarheit des Denkens und für die Freiheit des Handelns entspringe. Nur hätten unseres Erachtens die Beweise für diese richtigen Behauptungen eingehender und strenger geführt, und gezeigt werden sollen, wie doch die pantheistische Staatslehre Schelling's trotz ihrer Einseitigkeit und beziehungsweisen Unrichtigkeit mehr als alle ihr vorausgegangenen Systeme die Erfassung der organischen Natur des Staates mächtig vorbereiten half. Noch weniger kann gebilligt werden, daß der Verf. Schelling nur als Jünger Fichte's und dann als Stifter der Identitätsphilosophie kennt, die spätere und höhere Gestaltung der Philosophie Schelling's aber ignorirt. Es ist zwar richtig, daß Schelling in der Anwendung seiner späteren Principien auf den Staat nicht sehr weit geht, dennoch findet sich mancher beachtenswerthe Ausspruch, und jedenfalls liegt in den Principien seiner späteren Philosophie eine nicht unerhebliche Veränderung seiner Ansicht vom Wesen des Staats. Das Ignoriren der späteren Gestaltung der Philosophie Schelling's ist um so auffallender, als sie nicht etwa erst mit seiner Philosophie der Mythologie und der Offenbarung (erst seit 1856 authentisch bekannt) hervortrat, sondern in der Hauptsache schon seit 1809 datirt. Der entscheidende Umschwung der Philosophie Schelling's vollzog sich zuerst schon in den in dem genannten Jahre an das Licht getretenen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, setzte sich im Denkmal Jakobi's fort wie in Allem (freilich quantitativ nicht Vielem), was noch zu seinen Lebzeiten von ihm erschien, und vollendete sich in einer Reihe von Entwürfen, welche erst nach seinem Tode in der Gesammtausgabe seiner Werke bekannt geworden sind. Die wichtigsten dieser Entwürfe sind: 1) Stuttgarter Privatvorlesungen (1810), 2) Ueber das Wesen der Wissenschaft, 3) Die

Weltalter, 4) Ueber den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt, 5) Erlanger Vorträge (1821), 6) Zur Geschichte der neuern Philosophie. — Der wichtigsten von allen, der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung ist schon gedacht worden. In allen diesen Schriften Schelling's zeigt sich der gemeine Pantheismus überschritten. Gott wird in ihnen als persönliches Wesen, als absoluter Geist erkannt und anerkannt, der Mensch ist in ihnen nicht vergängliche, verschwindende Erscheinungsform des Absoluten, sondern zur Unsterblichkeit bestimmt. Schelling macht hier geltend, daß er den wahren Theismus wolle, der ihm nicht im Gegensatze zu jeder Art des Pantheismus, sondern nur im Gegensatze zu dem gemeinen, Gottes Persönlichkeit leugnenden Pantheismus steht, aber mit dem wahren Pantheismus eins ist. Ob nun dieser höhere, man wird wohl sagen dürfen: theistische Pantheismus oder pantheistische Theismus vollkommen befriedigend ist oder nicht, wollen wir hier nicht untersuchen. Wir constatiren nur, daß Schelling's spätere Philosophie, vom Jahre 1809 an, nicht mehr gemeiner Pantheismus ist, und daß dieser veränderten höheren Auffassung vom Wesen Gottes auch eine veränderte höhere Staatslehre entspricht, welche auch von Schelling angedeutet ist.

Der größeren politischen Bedeutung gemäß, welche sich Hegel theils durch seine Schriften, theils und mehr durch seine Schüler erworben, gibt uns der Verf. eine eingehendere Zeichnung der Hegel'schen Rechts- und Staatsphilosophie. Sie kann als gelungen bezeichnet werden so wie auch seine Kritik zutreffend erscheint. Daß Hegel den Staat als die Offenbarung des selbstbewußten Geistes und als die herrlichste Erscheinung der Weltgeschichte (ist der Staat wirklich herrlicher als die Kirche?) erkannt habe, rechnet der Verf. Hegel zum Verdienst an, macht aber mit Fug und Grund bemerklich, daß es eine gefährliche Ueberspannung der Wahrheit sey, den Staat zur Wirklichkeit der Vernunft selbst und zum sichtbaren Gotte zu machen und daher auch seine nothwendigen Schranken zu verkennen. Wir würden indeß bestimmter diese pantheistische Staatsansicht nicht

sowohl eine Ueberspannung als eine grelle Verfehlung der Wahrheit nennen, da sie auf der durchaus falschen Voraussetzung beruht, daß Gott überhaupt in der Welt sich verwirkliche und im Menschengeist zum Selbstbewußtseyn komme. Dieß übersieht auch der Verfasser gar nicht, indem er selbst bemerkt: „Die Hegel'sche Philosophie betrachtete sich als das Wissen der absoluten Wahrheit, der Hegel'sche Staat erklärt sich als die Verwirklichung des absoluten Geistes... So im Mittelpunkte des Weltgeistes nahm Hegel seinen Hochsitz ein, zwischen Vernünftigem und Wirklichem das Gleichgewicht erhaltend. Der Anspruch ist ungeheuer, geradezu göttlich. Aber die Weltgeschichte hat denselben nicht gebilligt." Nicht bloß die Weltgeschichte (unser Wissen von der Weltgeschichte) hat ihn nicht gebilligt, sondern die unbefangene Vernunftforschung selbst kann ihn nicht billigen. Die Hegel'sche Staatsphilosophie kann ebenso leicht zum Dienst des Absolutismus als zum Dienst der Revolution verwendet werden, d. h. sie dient der Revolution in zwiefacher Gestalt, der Revolution von Oben nach Unten und der Revolution von Unten nach Oben. Die letztere Richtung wird aber schon darum die vorherrschende seyn, weil der Staatsoberhäupter wenige, der Staatsbürger aber viele sind und weil die Revolution in der ersten Richtung die in der zweiten beständig herausfordert und herbeiführt.

Im siebenzehnten Capitel schließt sich sofort die Betrachtung der historischen Rechts- und Staatsschule an. Als Repräsentanten kommen hier: Savigny, Niebuhr, Dahlmann, Waitz und Gneist zur Sprache.

Die historische Rechts- und Staatsschule wird in ihren allgemeinen Zügen gut charakterisirt und die genannten einzelnen Vertreter derselben in ihren verwandten und unterscheidenden Zügen treffend und lehrreich vorgeführt. Der Werth der historischen Rechts- und Staatsbetrachtung wird richtig gewürdigt und vor den Einseitigkeiten gewarnt, in welche die historische Richtung bei Hintansetzung der Philosophie leicht gerathen kann, und welche die historische Schule keineswegs immer ver-

mieden hat. Ja, bereits die ersten Voraussetzungen Savigny's sind unklar und nebelhaft. Niebuhr kam ohnehin nie zur Klarheit über die Principien des Rechtes und des Staates. Dahlmann erhebt sich zwar nach dem Zugeständniß des Verfassers in seiner Politik an einzelnen Stellen zu dem Größten und Herrlichsten, was jemals über den Staat gedacht worden ist, aber das von ihm beigebrachte historische Material ist nicht reich zu nennen und an manchen Stellen erscheinen seine Ideen dünn und nebelhaft. Die Grundzüge der Politik von G. Waitz zeigt der Verf. als von demselben sittlichen Geiste erfüllt auf, rühmt auch von ihm, daß er die Repräsentativverfassung sicherer auszubauen und vielseitiger darzustellen suche. Aber auch bei ihm findet er Mißtrauen in die Philosophie, um nicht zu sagen Geringschätzung, obgleich er Lehren vorträgt, die nur aus der Philosophie geschöpft seyn können, wie wenn er sagt: „Der Staat ist die Institution zur Verwirklichung der sittlichen Lebensaufgaben der Menschen, insofern diese in dem Zusammenleben nach Völkern erfolgt. Der Staat ist kein natürlicher, sondern er ist ein ethischer Organismus.... Der Staat ist die Organisation des Volkes." u. s. w. Der Tadel des Verfassers trifft Waitz noch in zwei Punkten. Erstlich darin, daß Waitz wie Dahlmann die Politik ganz allgemein als die Lehre vom Staate versteht und staatsrechtliche Institute mit politischen Gedanken mischt, ohne irgend die beiden Seiten des Staates, seine ruhende Ordnung (Staatsrecht) und sein bewegtes Leben (Politik) zu unterscheiden. Er macht hierüber treffliche Erinnerungen, welche mit den beachtenswerthen Worten schließen: „Wenn in der Politik das sittliche Moment ausschließlich oder vornehmlich beachtet wird, so werden die eigentlichen Staatsaufgaben vernachlässigt. Die Politik darf freilich nicht unsittlich seyn, aber die Sittlichkeit allein bestimmt sie nicht und erklärt sie nicht." Zweitens billigt der Verf. mit Grund nicht, daß Waitz in der Unterscheidung der Staatsformen von dem Gedanken ausgeht, daß der Ursprung der Gewalt, die Ableitung derselben, entscheidend sey für die Art der Staatsformen.

R. Gneist wendet der Verf. besondere Aufmerksamkeit zu, weil er einer jüngeren Generation angehöre, welche den Streit der historischen und der philosophischen Methode als einen zurückgelegten Standpunkt betrachten. Indessen was er recht belehrend aus Gneist's Hauptwerk: Das heutige englische Verfassungs- und Verwaltungsrecht, beibringt und darlegt, deutet doch mehr darauf, daß Gneist dem historischen Moment eine einseitig überwiegende Bedeutung beilegt. Sagt er doch selber von ihm: „die Ideen schätzt er gering, die Institutionen über Alles." Auch hält er nicht für überflüssig zum Schlusse mit eindringlichen Worten die sehr richtige Belehrung vorzutragen: „Wenn die Franzosen im Bewußtseyn ihrer klaren Logik geneigt sind, die mannigfaltigen historischen Bedingungen des gegenwärtigen Staates zu mißachten und einer abstrakten Staatsidee nachzugehen, so sind die Engländer von Hause aus zu der entgegengesetzten Einseitigkeit geneigt, d. i. die modernen logischen Ideen zu wenig und die geschichtlichen Institutionen zu hoch zu schätzen. Indem sie in neuerer Zeit anfangen, kritischer zu verfahren, die Verwaltung nach Zweckmäßigkeitsgründen einzurichten, der Strömung der öffentlichen Meinung freien Lauf zu verschaffen, überall das Licht der Presse leuchten zu lassen, nach Principien auch die Parteien zu unterscheiden, so folgen sie in allen diesen Dingen nur der geistigen Bewegung des neunzehnten Jahrhunderts und der Entwickelung des modernen Staats, der die Corporationen erträgt und ihnen Freiheit verstattet, aber der im Grunde doch nicht mehr wie der mittelalterliche Staat auf Corporationen ruht, und vor allen Dingen seiner selbst bewußt werden, nicht instinktiv fortwachsen will."

Das achtzehnte Capitel stellt dar und beurtheilt die Vermittelungsversuche. Hier werden aneinander gereiht: Ancillon und Radowitz, Carl Salomo Zachariä, Schmitthenner und Schleiermacher.

Wir finden die wohlgemeinten, aber principiell nicht schwer wiegenden Vermittelungsversuche Ancillon's und Radowitz's ganz befriedigend auseinandergesetzt. Zachariä wird nach seinen wis-

senschaftlicheren Leistungen eingehender recht gut chararakterisirt. Wir halten uns indeß bei den umfänglichen Arbeiten eines Staatslehrers nicht auf, von dem der Verfasser ohne besorgt seyn zu dürfen, auf wesentlichen Widerspruch zu stoßen, sagen konnte: „In der Rüstkammer Zachariä's wird jede Partei für jede Meinung gut gearbreitete Waffen holen können. Ob dieselben sich damit wechselseitig verwunden, kümmert ihn so wenig, als die alten Römer, wie sich die mancherlei Götter im Pantheon vertragen.“ Wenn der Verf. das Werk Schmitthenner's: Zwölf Bücher vom Staate (die nur bruchstückweise erschienen sind) verwandt mit dem Werke Zachariä's: Vierzig Bücher vom Staate, nennt, so zeigt doch seine eigene Darlegung und Beurtheilung der Lehren Schmithenner's, daß sich des Letzteren Werk bedeutend zu seinem Vortheile von jenem Zachariä's unterscheidet. Schmitthenner tritt nie mit sich selbst in Widerspruch, wenn er der historischen und der philosophischen Methode gerecht zu werden sucht, wenn auch in der Weise, daß er für die verschiedenen Staatsfragen bald die eine, bald die andere ausschließlich befolgt. Er gründet, wie der Verf. zeigt, den Staat auf die bürgerliche Gesellschaft, die er aus den Bedürfnissen der Menschen nach Verbindung entstehen läßt. Er widerlegt die atomistische Meinung, daß der Staat ursprünglich ein Werk des freien Vertrags sey, oder gar eine Erfindung, wie eine Brandkasse, aber er erklärt auch die Schelling-Hegelsche Ansicht für einseitig, welche den Staat als eine nothwendige Naturerscheinung oder als einen bewußtlosen ethischen Proceß erklärt. In der ganzen bisher verfolgten Entwickelungsgeschichte der Staatslehre kommen nur annäherungsweise oder höchstens vereinzelt so tiefgedachte Lehren vor, wie die, welche der Verfasser in folgenden Worten berichtet: „Ihm ist der Staat voraus ein ethisches Postulat, d. h. eine sittlich nothwendige Erscheinung, deren natürliche Bedingungen zwar mit ihrer Idee gesetzt sind, deren Existenz aber an den menschlichen Willen gebunden ist. Das Treten in den Staat ist für den Menschen nicht Sache des Beliebens, sondern Pflicht. Dabei wird vorausgesetzt, daß

der Gedanke des Staats, d. i. die Idee, welche realisirt werden soll, außer dem einzelnen Menschen vorhanden seyn muß, weil die Realisation einer Idee, die der Mensch sich beliebig setzt, nimmer Pflicht für ihn seyn kann. Die Staatsidee läßt sich betrachten als die im göttlichen Geiste oder im Zwecke des Weltganzen und im Besondern in der menschlichen Natur vorgezeichnete Form des Zusammenlebens der Menschen. Ihre Realisation aber besteht darin, daß die Menschen selbst ihr gemeinsames Handeln der Form gemäß gestalten. Ursprünglich entsteht der Naturstaat in unbewußter Weise, in Anlehnung an die Familie. Aber allmälig erwacht das freie Bewußtseyn und die spätere Staatenbildung wird ein Werk der Kunst. Für diese secundäre Staatenbildung giebt Schmitthenner den Vertrag zu: „Eine Unterwerfung Freier erzeugt nur dann Verbindlichkeiten, wenn sie mit Freiheit d. h. mit Einwilligung geschieht; die einzige vernunftgemäße, gerechte und sichere Basis der Herrschaft eines Einzelnen oder einer Dynastie über ein mündiges Volk ist daher der Vertrag.“ Der Verf. hebt ausdrücklich hervor: „Ein Fortschritt ist es, daß Schmitthenner den Staat als einen „ethischen Organismus“ bezeichnet. Es ist ihm deutlich, daß derselbe weder ein Aggregat sey von Einzelnen, wie ein Steinhaufen, noch ein Mechanismus, d. h. ein System von thätigen Kräften, die das Princip ihres Bestehens außer sich haben, sondern ein Organismus, welcher dieses Princip als bewegende Seele in sich trägt. Ethisch heißt er ihn im Gegensatze zu dem natürlichen Organismus, weil seine Funktionen durch den Willen bewegt werden, und das Ethos die Gestaltung des Willens ist. Das Volk ist ein solcher ethischer Organismus, der sich in Sprache, Religion und Recht manifestirt.... Als den Zweck des Staates bezeichnet er mit Platon die Autarkie, oder mit Aristoteles das höchste allgemeine Wohl, und verlangt von dem Staate, daß er die sinnlichen Bedürfnisse der menschlichen Natur durch die Staatsökonomie, die sittlichen durch Gewährung von Freiheit und Recht, und die geistig-intellektuellen durch Förderung der Cultur befriedige.“ In den weiteren Darlegungen bringt

der Verf. wohl einige kritische Bemerkungen bei, ist aber doch in allen Hauptsachen voll Anerkennung für die geistreichen Leistungen des ausgezeichneten Forschers.

Schleiermacher's Staatslehre behandelt der Verf. kurz. Er geht nicht auf dieses Denkers Metaphysik zurück, wodurch allein er doch hätte zeigen können, welche Stellung derselbe der Staatslehre im Verhältniß zur theistischen und pantheistischen Staatslehre geben wollte, sondern begnügt sich hauptsächlich mit der Hervorhebung des Verdienstes, welches sich Schleiermacher durch die Nachweisung erwarb, daß der Staat ein Gebilde des Menschen selbst sey, aber nicht von den Menschen willkürlich gemacht worden, was wohl genauer so viel heißen soll, als: dem Wesen nach ist der Staat nicht Hervorbringung des Menschen, sondern Veranstaltung Gottes, aber der Gestaltung und Entwickelung nach ist er nicht ohne die Selbstthätigkeit des Menschen zu begreifen. Er berührt noch Schleiermacher's Ansicht, nach welcher die weltgeschichtliche Stufenfolge der Staatsformen sich zugleich als Stufenfolgen des gesteigerten Selbstbewußtseyns darstellt in: Demokratie (Hellas), Aristokratie (Rom, Mittelalter) und Monarchie (moderner Staat), und setzt sein Hauptverdienst darein, die entscheidende Bedeutung des einheitlichen Staatsbewußtseyns im Gegensatz zu dem Privatbewußtseyn hervorgehoben und auf die Entwickelungsstufen in demselben aufmerksam gemacht zu haben.

Das neunzehnte Capitel ergeht sich über die kritischen Arbeiten von Robert von Mohl, Baron Eötvös und Toqueville. R. v. Mohl wird nach Mangel und Verdienst richtig gewürdigt. Seine umfassenden überwiegend kritischen Leistungen werden mit Anerkennung hervorgehoben, aber es wird auch gezeigt, daß v. Mohl im Wesentlichen über Kant nicht hinauskommt, wenn er den im Staate sich offenbarenden Gesammtwillen nur als den maßgebenden Einzelwillen faßt. „Der ganze Gedanke der Volksindividualität erscheint ihm mystisch und unverständlich. Das Volk ist ihm nur eine zum Staat vereinigte Menschenmenge; die Bürger sind „Theilnehmer“ am Staate.

„„Die Gesammtheit der Theilnehmer des Staats bildet die Nation."" Es erscheint ihm daher der Staat auch nur als ein Mittel für die gemeinsamen Lebenszwecke der Menschen, und da diese mehrere und verschiedene seyn können, so verwirft er auch die Beschränkung des Einen Staatszwecks. Mit Kant bezeichnet er den modernen Staat als Rechtsstaat, nur versteht er das Wort Rechtsstaat in viel weiterem Sinne als Kant, indem er nicht bloß das Rechtsgesetz, sondern ebenso die verschiedensten Wohlfahrtszwecke mit umfaßt. Die Kirche ist ihm nicht eine dem Staate ebenbürtige Erscheinung. Sie nimmt ihm nur unter den gesellschaftlichen Lebenskreisen einen Platz ein. Daß R. v. Mohl zwischen das Staatsrecht und die Staatskunst (Politik) noch als ein drittes Glied die Staatssittenlehre in die Mitte schiebt, billigt der Verf. nicht, indem er nicht ohne Grund bemerkt, dieselbe finde ihre Begründung außerhalb des Staats und sey nur Anwendung des allgemeinen Sittengesetzes auf dem Bereich des Staatslebens. Die geistreiche Schrift des B. Eötvös: Der Einfluß der herrschenden Ideen des 19. Jahrhunderts auf den Staat, und A. v. Toqueville's Schriften: La Démocratie en Amérique und L'ancien régime et la révolution, sind vortrefflich charakterisirt und gewürdigt.

Das zwanzigste Capitel wendet sich der religiös-politischen Richtung zu und führt uns Heinrich Leo, Fr. Julius Stahl und Ferdinand Walter vor. Die Charakteristik Leo's läßt kaum etwas zu wünschen übrig, aber wichtiger ist es für uns, bei Stahl etwas zu verweilen, den der Verf. als den entschiedensten und geistreichsten Vertreter einer theologisirenden Rechts- und Staatsphilosophie in neuerer Zeit bezeichnet, der auch alle früheren Repräsentanten derselben Richtung hoch überrage. Stahl's wissenschaftliches Hauptwerk, die Philosophie des Rechts (in dritter Auflage 1854—56 erschienen) gilt ihm mit Recht für Epoche machend für die Geschichte der Staatswissenschaft. So groß ihre Mängel seyen, meint der Verf., und so schädlich die falschen Impulse, welche sie gegeben habe, das unbestreitbare Verdienst derselben, eine Menge von Irrthü-

mern weggescheucht und weggeräumt, viele neue Gesichtspunkte eröffnet und manche verkannte Wahrheit hervorgezogen zu haben, müsse dankbar anerkannt werden. Er bemerkt weiter: „Sowohl Savigny als Schelling haben als Lehrer einen Einfluß auf die geistige Erziehung Stahl's gehabt. Er schrieb seine Rechtsphilosophie „nach geschichtlicher Ansicht", und erklärte ausdrücklich, durch Schelling dazu angeregt worden zu seyn. Trotzdem ist sein Werk ein selbständiges, und man hatte Unrecht, seine Staatslehre als „Neoschellingianismus" zu bezeichnen, während es bekannt genug ist, daß Schelling überhaupt keine Staatslehre erzeugt hat. Von Anfang an trat Stahl der naturrechtlichen Lehre mit schroffer Feindschaft entgegen. Er wollte „„dem Rationalismus einen ewigen Denkstein setzen, und ihn auf seinem eigenen Gebiete mit seinen eigenen Waffen durch die strengste, genauste Gedankenfolge bekämpfen.""

Die Anregung, welche hier Stahl Schelling zu danken bekennt, war ihm nicht bloß aus der späteren Philosophie Schelling's, welche mit der Schrift über die Freiheit vom Jahre 1809 beginnt, sondern auch aus der früheren zu Theil geworden, bezog sich aber doch überwiegend auf die spätere, in welcher Schelling sich zur Erkenntniß der Persönlichkeit Gottes hindurchgerungen hatte, ohne doch darum den Pantheismus überhaupt aufzugeben. Sein System wurde von da an ein pantheistischer Theismus oder theistischer Pantheismus, den Andre auch Semipantheismus oder Persönlichkeitspantheismus genannt haben, und über diesen Standpunkt ist Schelling bis zu seinem Ende nicht hinausgekommen. Stahl fand sich hier keineswegs zurecht. Indem er das Wesen des Pantheismus in die Behauptung setzt, daß Gott nicht Persönlichkeit sey, also keine andere Form des Pantheismus kennt als diejenige, welche Gottes Persönlichkeit verneint (Rechtsphilosophie II, 2, S. 8), läßt er Schelling's spätere Philosophie, weil sie die Persönlichkeit Gottes nicht leugnet, für Theismus gelten, wiewohl es auch hier bezüglich der Schelling'schen Schrift über die Freiheit nicht ohne alle Verwirrung abgeht (Vergl. Rechtsphilos. I, 384 ff. u. 395 ff.).

Gegen den Vorwurf Maurenbrechers und Anderer, seine Rechtsphilosophie sey Neoschellingianismus oder beruhe auf ihm, ist nun Stahl allerdings geschützt, indem er ausdrücklich zwar den Fortschritt Schelling's zur Erkenntniß der Persönlichkeit Gottes anerkennt, aber wesentliche Bestimmungen seines neuen Gottesbegriffs bestreitet, ohne zwar ihren halbpantheistischen oder persönlichkeitspantheistischen Charakter klar erkannt zu haben. Stahl übersah nicht, „daß eine viel reichere, lebendigere, innigere und mit der höchsten Bezeichnung, eine viel menschlichere Rechtsphilosophie, als sie in den Vorlesungen über das akademische Studium noch erscheint, von dem Schriftsteller „über das Wesen der menschlichen Freiheit" zu erwarten gewesen wäre", aber er erwartete offenbar zu viel, wenn er von dem späteren Schelling auf eine von rein theistischer Grundlage aus erbaute Rechtsphilosophie rechnete, im Falle er noch zur Ausarbeitung einer Rechtsphilosophie überhaupt gelangen sollte. Dagegen ist Stahl gegen die Frage nicht geschützt, wie es kommen konnte, daß er desjenigen Forschers nirgends auch nur mit einer Sylbe gedenkt, der augenscheinlich in der Begründung des Theismus und der theistischen Rechts- und Staatsphilosophie sein nächster Vorgänger gewesen ist, Franz Baader's. Es wäre überflüssig, im Angesichte der bekannten Thatsachen der Geschichte der neueren deutschen Philosophie die Behauptung, daß Baader der nächste Vorgänger Stahl's gewesen ist, noch ausführlich beweisen zu wollen. Die Frage kann nur seyn, ob Stahl Baader's Schriften und Leistungen gekannt habe oder nicht, und wenn er sie gekannt hat, ob die Gerechtigkeit nicht verlangt hätte, seines Verdienstes zu gedenken! Nun ist es aber so gut wie unmöglich, daß er sie nicht gekannt haben sollte, da er ganz gewiß Baader sogar persönlich gekannt hat. In der gleichen Stadt, München, mit ihm geboren, war Stahl zu einer Zeit (1827) an der Münchner Universität als Privatdocent aufgetreten, wo Baader's schriftstellerische und akademische Wirksamkeit an derselben Universität in voller Blüthe stand und die Aufmerksamkeit nicht bloß von dem ganzen gelehrten München, sondern

auch von fast ganz Deutschland auf sich gezogen hatte. Es fällt uns nicht ein, zu behaupten, daß Stahl, dessen geniale Begabung außer Frage ist, die Ideen Baader's sich unselbständig angeeignet habe, aber wir behaupten mit aller Bestimmtheit, daß die Anregung, welche Stahl von Baader's Schriften empfing, wenn nicht größer, doch entscheidender für ihn gewesen ist, als jene, die Schelling auf ihn geübt hatte. Und es würde ihn geehrt haben, wenn er diese Anregung nicht verleugnet hätte.

Aus der Stahl'schen lehrreichen Kritik Hegel's führt der Verf. den pikanten Ausspruch an: „Der objektive (absolute) Idealismus Hegel's ist nicht minder eine bloße Traumwelt, als der subjektive Fichte's, aber überdieß noch ohne einen Träumenden." Dieser Ausspruch ist glänzender als wahr. Denn wenn Hegel's Idealismus eine bloße Traumwelt ist, so kann ihr auch der Träumende nicht fehlen, da man von einer Traumwelt außer einem Träumenden gar nicht sprechen kann. Das Wahre ist, daß bei Hegel im Grunde dasselbe Ich der Träumende ist, wie bei Fichte.

Der Verf. leitet seine Darlegung der Stahl'schen Rechts- und Staatslehre mit den Worten ein: „Ueberzeugt von der Richtigkeit und Gefährlichkeit der ganzen auf die Autorität der „hochmüthigen" Vernunft basirten neueren Philosophie fordert er „Umkehr der Wissenschaft" zum Glauben an die geoffenbarte Wahrheit der christlichen Religion, und verlangt die Erneuerung jener ungetrübten Einheit von Theologie und Philosophie, wie sie im Mittelalter Thomas von Aquin dargestellt hatte." Dagegen läßt sich nun doch Manches erinnern. Diese Darstellung hält den Mißverstand nicht fern genug, als ob Stahl die Vernunft überhaupt hochmüthig nenne. Sie sagt dieß zwar nicht, aber es wird doch in dieser Fassung der Verdacht erweckt, als ob Stahl überhaupt ein Vernunftverächter sey. Stahl aber verachtet die Vernunft nicht, sondern tadelt nur denjenigen Gebrauch der Vernunft, der sich in Widerspruch mit der christlichen Offenbarung setzt und damit, wie er sich überzeugt hält, in Irrthum geräth. Auch geht ihm nicht jeder Irrthum der

Vernunft aus Hochmuth hervor, wiewohl ihm aller Pantheismus, wenigstens seit dem Eintritt des Christenthums in die Welt Hochmuth des Philosophirenden zu verrathen scheint. Der Pantheismus des Spinoza, des Fichte, des Schelling und Hegel schien ihm augenscheinlich die Selbstüberhebung, folglich den Hochmuth, an der Stirne zu tragen. Es fragt sich noch, ob der Verf. ihm hierin ernstlich widersprechen würde. Wenn Stahl den Pantheismus richtig als eine Verirrung der menschlichen Vernunft erkannte, und wohl zu merken schon aus Vernunftgründen verwerfen mußte, was blieb ihm da anders übrig, als mit der Vorlage seiner Vernunftgründe für die Wahrheit des Theismus die Mahnung zur Umkehr der Wissenschaft zu verknüpfen? Diese Mahnung war nicht als eine Aufforderung zur Einstellung der Forschung gemeint, sondern zum Verlassen eines Irrwegs, der ihm überdieß als ein seit Hegel völlig ausgetretener sich zu zeigen schien. Die Umkehr sollte in seinem Sinn zum Fortschritt werden, so wie z. B. die Umkehr der Astronomie von den Wegen des Ptolemäus zu der Weltanschauung einiger Pythagoreer durch Copernicus zu einem Fortschritt des menschlichen Geistes und der menschlichen Wissenschaft sich gestaltete, der von unermeßlicher Bedeutung war. Im besten Falle kann der Pantheismus der neuern Philosophen nur ein gleiches Verdienst für die Philosophie in Anspruch nehmen, wie Ptolemäus und seine Fortsetzer für die Astronomie. Die Zeit wird nicht ausbleiben, wo der Theismus in der Philosophie so vollständig über den Pantheismus siegen wird, wie Copernicus über Ptolemäus gesiegt hat. Wenn nun Stahl den Einklang zwischen Philosophie und Theologie verlangte und anstrebte, so hat allerdings auch Thomas von Aquin diesen Einklang verlangt und angestrebt, aber des letzteren Mittel und Wege waren doch nicht geringen Theils andere als die Stahl's, und jedenfalls suchte Stahl den Einklang der Philosophie und Theologie nicht in der Uebereinstimmung der Philosophie mit der katholischen Dogmatik. Wir können hier dem Verf. nicht in seine Darlegung und Kritik der Stahl'schen Rechtsphilosophie folgen und nur aner-

kennen, daß man aus ihr einen hinlänglichen Ueberblick ihrer Hauptgedanken gewinnt und seine Kritik die Hauptschwächen und Mängel Stahl's wohl zu treffen weiß. Wer Baader's staatsphilosophische Lehren genügend kennt, wird finden, daß Stahl ihre Tiefe nicht erreicht hat, daß Baader's Ideen kühner und freier sind und daß ihr Reichthum einer noch ganz anderen Ausführung fähig ist, als die Rechtsphilosophie Stahl's darbietet. Nicht viel weniger auffallend als das Ignoriren Baader's ist bei Stahl die Nichtbeachtung Krause's, dessen Verdienste um die Rechts- und Staatsphilosophie — im Uebergang von Schelling zu Baader — groß genug waren, um ihm in seiner Geschichte der Rechtsphilosophie gebührend eine Stelle anzuweisen. Daß er Herbart gleichfalls nicht berücksichtigte, erhöht jedenfalls den Ruhm seines Werkes nicht.

Dem der lutherischen Orthodoxie zugewendeten Stahl stellt der Verf. den katholischen Ferdinand Walter zur Seite und beurtheilt seine ausgezeichneten Leistungen, besonders mit Rücksicht auf sein Werk: „Naturrecht und Politik" mit Anerkennung, ohne jedoch zu verschweigen, daß er im Grunde doch nicht über die mittelalterliche Ansicht hinausgekommen ist.

Das einundzwanzigste Capitel, welches das Schlußcapitel des Werkes ist, ist überschrieben: „Religiöser Charakter der Zeit. Keine „Umkehr der Wissenschaft." Naturwissenschaftliche Methode. Th. Buckle, C. Frantz. Politischer Charakter des Zeitalters. Lieber, Mill, Laboulaye, Krause, Ahrens, Fr. Rohmer, Laurent.

Wir finden hier Vieles zusammengedrängt. Zuerst wendet sich der Verf. nochmals gegen Stahl, indem er dessen theologische Richtung die Umkehr der Wissenschaft nennt und meint: „Würde sie herrschend werden, so hätte der menschliche Geist seit Jahrhunderten vergeblich gearbeitet und die Welt sänke wieder in die naive Gläubigkeit des Mittelalters, oder was schlimmer wäre, in die orthodoxe Geistesknechtschaft des siebenzehnten Jahrhunderts zurück." Er besorgt dies nicht und hält den Glauben an den Fortschritt aufrecht.

Wir müssen hier bemerken, daß der Verf. nicht den philosophischen Theismus Stahl's, auch nicht seine christliche Gesinnung überhaupt die Umkehr der Wissenschaft nennt, sondern nur seine völlige Unterwerfung unter die protestantischen Dogmen des siebenzehnten Jahrhunderts, und sein Urtheil gilt im Wesentlichen in gleicher Weise der Unterwerfung Ferdinand Walter's unter die katholischen Dogmen. In diesem Sinne widersprechen wir seiner Verwerfung der Umkehr der Wissenschaft nicht.

Die Dogmen der christlichen Confessionen können und dürfen sich der wissenschaftlichen Prüfung nicht entziehen und können nicht unbedingte Normen für die Wissenschaft seyn. Daß Stahl hier unter dem Einfluß der Reaktion zuweit ging und dieser Reaktion selbst wieder diente, läßt sich nicht leugnen. Ebenso muß dem Verf. Recht gegeben werden, wenn er behauptet, die hierarchischen und (im mittelalterlichen Sinne) theokratisirenden Parteien hätten sich gleichwohl über den Grundcharakter unsres Zeitalters arg getäuscht, und deßhalb werde der momentan glückliche Sturmlauf der Reaktion keinen dauernden Erfolg haben. Wir räumen ein, daß die Reaktion weder Erfolg haben soll, noch haben wird, sofern sie auf unbedingte Unterwerfung unter die Dogmen dringt und mittelalterliche oder auch absolutistische Institutionen verlangt. Aber der eigentliche Kern und Ideengehalt der theologischen Staatsrechtslehrer wird, gereinigt und geläutert von einseitigen Beimischungen, gleichwohl siegreich durchdringen. Der Hauptkampf der theologischen Staatsrechtslehrer galt dem Subjektivismus und einseitigen Individualismus und Egoismus, dem Atheismus, Materialismus und Pantheismus. Gegen diese Mißgestaltungen der Wissenschaft ist die theologische Staatsrechtslehre siegreich gewesen und ihr Sieg wird sich durch die eigene Läuterung nur noch vervollständigen. Die Werke von Bonald, Maistre, Saint-Martin, Ballanche, Joubert u. s. w., dann von Friedr. Schlegel, Görres, Jarke, Walter, Baader, Stahl u. s. w., enthalten ein Arsenal von kräftigen Waffen gegen die genannten Mißgestaltungen der Wissenschaft und dürfen nicht bei Seite gelegt, son-

dern sollen gereinigt, geläutert und fortgebildet werden. Mit Interesse folgt man den Belehrungen des Verfassers über die Richtungen und Strebungen von John Stuart Mill, Thomas Buckle, Constantin Frantz, Lieber und Laboulaye, welche von ihm gut charakterisirt werden. Zuletzt bespricht er noch kurz die Leistungen von Krause und Ahrens, von Fried. Rohmer und Laurent. Krause und Ahrens hätten eine umfassendere Darstellung und Beurtheilung verdient. Rohmer muß uns zu hoch gestellt erscheinen, so lange es, wie der Verf. sagt, auch dem näher damit (mit seinen Arbeiten) bekannten Freunde nicht möglich ist, ihre volle Bedeutung klar zu machen. Die von ihm bekannt gewordenen Schriften geben unstreitig Zeugniß von originalem Geiste und hohem Streben, aber man sieht nicht, daß er den späteren metaphysischen Standpunkt Schelling's, den Persönlichkeitspantheismus, wesentlich überschritten habe. Die bedeuteuden Leistungen Laurent's werden von dem Verf. mit Recht in helles Licht gestellt. Ein philosophischer Geschichtschreiber in eminentem Sinne eröffnet Laurent eine begeisternde Perspektive in die Zukunft der Wissenschaft.

Ueberblicken wir am Schlusse unseres Referats das gesammte Werk, so haben wir es im Ganzen als eine tüchtige, bedeutsame Leistung anzuerkennen. Die staatswissenschaftlichen Bewegungen seit Kant sind bei Weitem nicht alle in die Darstellung und Beurtheilung hereingezogen. Indessen begreifen wir, daß Beschränkung geboten war und die Auswahl des Wichtigsten schwierig. Unter Andern sind die Rechts- und Staatslehren von Fries und Krug nicht berücksichtigt, ebenso wenig die Seitenzweige der Schelling'schen Rechts- und Staatsphilosophie in den Lehren von Oken, Steffens, Wagner, Eschenmayer und Troxler. Die nachhegel'schen rechts- und staatsphilosophischen Systeme von J. H. Fichte, C. Ph. Fischer, Chalybäus, U. Wirth und Trendelenburg sind ausgeschlossen. Am wenigsten aber hätten die staatsphilosophischen Lehren von Herbart und Baader fehlen sollen. Weder der eine noch der andere dieser in ihrer Art hervorragenden Philosophen konnte mit

Recht als nicht vorhanden ignorirt werden. An innerer Bedeutung gehen sie Vielen voran, die von dem Verf. berücksichtigt worden sind, und dies gilt intensiv von Baader noch mehr als von Herbart. Der Letztere hat eine weitverbreitete einflußreiche Schule gegründet, die auch auf dem rechts- und staatsphilosophischen Gebiet nicht unthätig und unwirksam geblieben ist. Der Erstere hat die theologische oder wenn man will philosophisch theokratische Staatslehre tiefer begründet als alle seine Vorgänger und nicht bloß auf den Umschwung Schelling's zu seiner späteren, tieferen Lehre wesentlichen Einfluß geübt, sondern auch auf fast alle Richtungen der nachhegel'schen Philosophie in Deutschland, und seine Ideen werden voraussichtlich noch viel eingreifender auf die weitere Entwickelung der Philosophie wirken.

Der wahre Christus und sein rechtes Symbol. Ein vernünftiges Wort zur Förderung einer christlich menschlichen Union. Von J. C. **Feldmann**, Dr. phil. Altona. In Commission bei Händcke und Lehmkuhl. 1865.

Vorliegende Schrift behandelt nicht allein, wie ihr Titel ankündigt, die christologische Frage, sondern verbreitet sich über alle Hauptlehren des Christenthums, und zwar vom Standpunkte des „vernünftigen" (philosophischen) Glaubens aus, welcher die ewige Wahrheit des Christenthums anerkennt, ohne sich aber an den Buchstaben der Schrift zu binden. Eine philosophische Zeitschrift hat daher allen Grund, von Schriften dieser Art Kenntniß zu nehmen. Ist die Philosophie die Wissenschaft der Wissenschaften, so kann ihr am wenigsten diejenige Wissenschaft gleichgültig seyn, welche sich auf das höchste Prinzip alles Seyns bezieht. Ist insbesondere Christus der Mittelpunkt des geistigen Lebens der Menschheit geworden, so nöthigt schon das erhabenste kulturhistorische Interesse die Philosophie, in die unser Zeitalter tief bewegende theologische Untersuchung über das wahre

Leben Jesu und das Wesen seiner Persönlichkeit denkend einzugehen und hierüber sich selbst klar zu werden.

Um was es sich in unsrer Zeit handelt, das ist nach des Verf. Ansicht die Vollendung der Reformation. Der reformatorische Kampf müsse durchgekämpft werden, ein Kampf, der, ohne sich in welterschütternden Formen zu bewegen, auf das geistige Leben durchgreifender wirke, als dies selbst die Reformation des 16. Jahrhunderts vermocht habe. Das Geschäft der Dogmatik sey nicht blos, die religiösen Sätze in ihrem Zusammenhang darzustellen, wie Schleiermacher lehrte, sondern ihre große Aufgabe liegt auch darin, das Bestehende zu läutern und fortzubilden. Unsre Zeit habe insbesondere den Beruf, den an sich lichten Kern der christlichen Offenbarung von der dunklen, geheimnißvollen Hülle, die ihn noch umschließe, zu befreien. Die völlige Erkenntniß der christlichen Wahrheit und die mit ihr kommende vollendete Ausbildung der wahrhaft allgemeinen christlichen Kirche zu Einer großen Gemeinde falle mit der vollendeten Entwicklung des menschlichen Geschlechts zusammen. Beides komme nicht an Einem Tage zu Stande, aber wir dürfen nicht stille stehen in der Zeit, vielmehr müssen wir bemüht seyn, der völliger erkannten oder zu erkennenden Wahrheit Verehrer und Freunde zu gewinnen.

Wir können mit dieser Ansicht nur einverstanden seyn und können uns keine höhere Thätigkeit denken, als die des Sammelns von „Bausteinen für den großen allgemeinen Tempel der Wahrheit, welcher den Altar umschließt, von welchem die Wahrheit in ihrem reinsten Licht aufleuchten wird zur Anbetung.“ Es ist auch gewiß, daß, wie der Verf. bemerkt, da es nur Eine Wahrheit gebe, auch nur Eine bestimmte allgemein gültige Form im Worte zu finden seyn werde, und in ihr Alle zuletzt sich einigen müssen. Solch ein Symbol der allgemeinen Kirche dürfte natürlich nicht auf alle einzelne Lehren sich erstrecken, am wenigsten eine starre Gleichheit in den äußern Formen und Satzungen der Kirche bezwecken, sondern es könnte nur die allgemeinsten Grundlehren des Christenthums, wie sie sich darstellen im Lichte einer geläuterten

Vernunfterkenntniß, umfassen, das Besondere und Einzelne der individuellen Ueberzeugung anheimstellend. Freilich sind wir noch sehr weit entfernt von einem solchen Ziel, zumal in einer Zeit, in welcher die religiösen Ansichten der Menschen so unendlich weit auseinander gehen. Aber das Ziel der Entwicklung der Menschheit dürfen wir darum nicht aufgeben, vielmehr müssen wir unsrerseits daran arbeiten, daß wir demselben immer näher kommen, und die Hauptaufgabe der philosophischen Auffassung des Christenthums besteht eben darin, immer klarer sich der Vernunftform der Religion, ihrer wesentlichen allgemeingiltigen Lehren bewußt zu werden.

Worin denn nun besteht das Glaubensbekenntniß des Verf.? Vor Allem bezieht sich dasselbe auf seine Ansicht von den h. Urkunden der mosaischen und christlichen Religion. Sie gelten ihm nicht als infallibel oder als identisch mit dem Worte Gottes, wohl aber, da sie die relativ größte Summe religiöser Wahrheiten enthalten und aus denselben uns ein heiliger Hauch anwehe, für ein Werk der von Gott geleiteten und unterstützten menschlichen Vernunft. Wenn die Bibel Irrthümer enthalte, an vielen Stellen dunkel sey und eine verschiedene Auslegung zulasse, so sollte dieß dem Verfasser zufolge nach dem Willen Gottes so seyn, damit die menschliche Vernunft in der h. Schrift einen Anlaß fortgehender Forschung nach göttlicher Wahrheit finde. Das Christenthum — sagt der Verf. mit Recht — will nur in freier Ueberzeugung ergriffen, in dem freien Menschen leben. Das Christenthum ist göttliche Offenbarung; aber diese Offenbarung ist nicht eine übernatürliche und unmittelbare, sondern eine natürliche und durch Vernunft, Gewissen und Gefühl vermittelte. Diese Offenbarung ist daher wesentlich dieselbe, welche auch in uns stattfindet; denn zur völligen Erkenntniß der in der Bibel enthaltenen Wahrheit bedürfen wir noch immer der Offenbarung Gottes. Würde der göttliche Geist nicht auch in unsrer Vernunft sich offenbaren, wie könnten wir das Vergängliche in der h. Schrift scheiden von dem Ewigen in ihr? Es ist daher der nämliche Beistand Gottes, dessen alle Propheten und

Apostel zur Erkenntniß des göttlichen Wesens bedurften und dessen auch wir theilhaftig werden.

Von diesem Standpunkte aus kann nun der Verf. solche Wunder, durch welche die Gesetze der Natur sollen aufgehoben worden seyn, wie Todtenerweckungen und dergl. nicht als geschichtliche Thatsachen anerkennen. Alles, bemerkt er, ist wohl bei Gott möglich, — mit Ausnahme dessen, wodurch Gottes Wesen selbst aufgehoben, Gott aufhören würde zu seyn, was Er ist. Die Offenbarung vollzieht sich nur in Uebereinstimmung mit dem Wesen Gottes in seiner Allmacht, Liebe und Weisheit. Aber Gottes Weisheit selbst ist es, die sich in den Gesetzen der Natur realisirt, und von den Naturgesetzen kann daher auch Gottes Allmacht nicht abweichen. Auch die Sohnschaft oder, wie der Verf. lieber gesagt haben will, die Kindschaft Gottes schreibt er Jesu nur in demselben Sinne zu, wie allen sittlich religiösen Menschen. Wie hätte auch — sagt er — Jesus allein diejenigen, welche den Willen seines Vaters im Himmel thun, als seine wahren Brüder und Schwestern anerkennen (Matth. 12, 50), und doch dabei seine Verwandtschaft mit Gott in etwas Anderes setzen können, als in die Uebereinstimmung mit dem Willen Gottes d. h. in die Gemeinschaft mit Gott, welche in der Gerechtigkeit vollkommener Gesetzeserfüllung besteht? Zwischen Jesu und den übrigen Menschen kann hiernach kein spezifischer, sondern nur ein gradueller Unterschied stattfinden. Sein rechter und voller Name ist: „eingeborner Sohn," weil Gottes Liebe auf ihm besonders ruhte, auf dem Einen sündlos Wandelnden unter den vielen Sündigen seines Geschlechts.

Dieß führt auf die Lehre von der Versöhnung, wie sie Feldmann auffaßt. Jesu Wirksamkeit war nach dem Verf. auf die Erlösung des Menschen durch Hinwegnahme seiner Sünde gerichtet. Dafür opferte er sich im Leben wie im Tode. Seine ganze Erscheinung, sein ganzes Wirken war ein Wirken in der Aufopferung. Während seines Lebens entfaltete er seine erlösende Wirksamkeit vorzugsweise durch das Wort im Kampfe mit der Verblendung, welcher er entgegenarbeitete, also durch das Licht

der Wahrheit und Erkenntniß, und im Tode wirkte er erlösend durch die siegreich vollbrachte Gesetzeserfüllung. Die Versöhnung hat er also zu Stande gebracht mit menschlichen Kräften, indem er völlig die Sünde überwand und von ihr frei blieb. Strebt nun der Mensch nach Jesu Vorbild im Glauben an ihn und sein Werk, sucht auch er das Gesetz Gottes vollkommen zu erfüllen, hat er also den rechten Glauben an ihn, welcher die Werke Gottes wirkt, so gelangt er zur Rechtfertigung vor Gott, indem Gott ihm die ihm immer noch anklebende Sünde nachsieht.

Hier eröffnet der Verf. eine Polemik gegen die paulinische Rechtfertigungslehre, sowie er auch andre biblische Lehren, z. B. die von einem persönlichen Teufel und die Annahme einer Abstammung aller Menschen von Einem Paare bekämpft und die Auferstehung und Himmelfahrt Jesu nur als psychologische Phänomene erklärt. Er schließt aber doch mit der Aussicht auf ein jenseitiges Fortleben, indem, wenn nicht einmal von der Materie etwas verloren gehe, dieß noch viel weniger vom Geiste anzunehmen sey.

Wir werden dem würdigen Verf. das Zeugniß eines vorurtheilsfreien und ernsten Forschers nicht versagen können. Ist die göttliche Offenbarung keine mechanische, schließt sie somit die Selbstthätigkeit des menschlichen Geistes nicht aus, so hebt sie auch den Irrthum der Träger derselben nicht völlig auf, und wir werden daher, was der Verf. von der h. Schrift sagt, schwerlich bestreiten können oder wollen. Können wir sodann schlechterdings nicht einsehen, wie eine göttliche, allwissende und präexistente Persönlichkeit in den Zustand eines menschlichen Embryo solle haben übergehen können, so wird auch das Leben Jesu nur als ein wahrhaft menschliches und sein Verhältniß zu Gott im Wesentlichen kaum anders gefaßt werden können, als wie Feldmann es sich denkt. Jedoch bedarf seine Auffassung immerhin einer doppelten Berichtigung. Einestheils nämlich weist die von demselben allein hervorgehobene moralische Gottessohnschaft Jesu hin und zurück auf eine Wesenseinheit oder Wesensverwandtschaft Gottes und Jesu, sofern das wahrhaft Sittliche im

Wollen ein Unendliches in der Liebe ist, dessen der Mensch nicht fähig wäre, wenn nicht das Unendliche zum wahren Wesen des menschlichen Geistes gehören und ein wahres ursprüngliches Seyn Gottes im Menschen stattfinden würde. Anderntheils fragt es sich, ob die Annahme einer absoluten Sündlosigkeit und Heiligkeit Jesu nicht doch eine dogmatische Voraussetzung sey? Jesus scheint den Anspruch hierauf von sich gewiesen zu haben (Matth. 19, 17); darum aber ist die erlösende Wirkung seines Lebens nicht aufgehoben. Das Erlösende in seiner Persönlichkeit war sein ebenso freies und universelles als inniges Leben in Gott, und dieß Leben behält seine normative Bedeutung für die Menschheit, wenn auch Jesus zum Höhepunkte desselben sich nur durch schwere innere Kämpfe erhoben hat. Im Gegentheil sein Leben in Gott ist um so heilskräftiger für uns, wenn es sich unter den nämlichen Bedingungen, wie das unsrige, entwickelt hat, vorausgesetzt, was nicht in Abrede gestellt werden kann, daß Jesus wirklich den dem Menschen möglichen Höhepunkt des Lebens, die Gemeinschaft mit Gott in ihrer vollen Freiheit und Innigkeit, erreicht und thatkräftig zur harmonischen Darstellung gebracht hat.

Aus dem Bisherigen erhellt, daß des Verf. Standpunkt der kritische ist, und wir glauben, daß die philosophische Auffassung des Christenthums sich von ihm nicht trennen läßt. Tritt freilich die historische Kritik in Verbindung mit einem die Gottesidee negirenden Standpunkte, so führt sie mit Nothwendigkeit zur Läugnung der spezigsch religiösen Stellung Jesu in der Weltgeschichte, und nicht blos die Theologie, sondern auch die wahre Philosophie muß solche Resultate von sich weisen. Verbindet sich aber die Kritik mit der Anerkennung der Gottesidee, also auch des Seyns Gottes in Jesu und der unendlich tiefen Einheit beider, so tritt eben diese Einheit durch die Hervorhebung der rein menschlichen Natur und Entwicklung Jesu nur in ein desto helleres Licht und wird uns nur desto mehr zugänglich und für uns normativ, und eine Theologie, welche gegen eine solche Auffassung des Lebens Jesu Waffen aus der veralteten

Rüstkammer des 17. Jahrhunderts hervorholt oder gar die sie vertretenden Männer aus ihrer amtlichen Stellung in der Kirche zu verdrängen strebt, richtet sich nur selbst in den Augen eines jeden vernünftigen Denkers.

Der Streit zwischen der Schottischen und Englischen Schule der Philosophie.

J. M'Cosh: An Examination of Mr. J. S. Mill's Philosophy; being a Defence of Fundamental Truth. London, Macmillan, 1866.

Die literarische Welt Englands, soweit sie sich um philosophische Fragen kümmert, erscheint gegenwärtig mehr als gewöhnlich aufgeregt durch den neu ausgebrochenen Kampf zwischen der s. g. Schottischen und Englischen Schule der Philosophie. In England herrscht nicht nur auf dem religiösen und politischen, sondern auch auf dem philosophischen Gebiete der Traditionalismus und das Autoritätsprincip, d. h. die Entwickelung schreitet nicht in kühnen Neuerungen und revolutionären Versuchen durch den Kampf schroffer Gegensätze hindurch, sondern bewegt sich im engen Anschluß an die gegebenen Zustände, an die bereits gewonnenen Bildungsstufen und die anerkannten Autoritäten langsamen Schritts weiter. Diese Art des Fortschritts ist eben die dem Englischen Geiste — wenigstens seit dem 17. Jahrhundert — entsprechende, natürliche Form der Bewegung. Daraus erklärt es sich, daß trotz der Bemühungen so bedeutender wissenschaftlicher Capacitäten wie Coleridge, Whewell, Morell u. a., die Englische Philosophie durch den Einfluß der Deutschen Speculation seit Kant zu verjüngen und von ihrer einseitigen Richtung abzulenken, doch noch immer in England Locke und resp. Bacon, in Schottland Reid nicht nur in autoritativem Ansehen stehen, sondern auch den Gang der philosophischen Entwickelung insofern leiten, als derselbe an ihre Principien sich anlehnt und die von ihnen eingeschlagene Bahn weiter verfolgt. Diese für uns Deutsche so auffallende Erscheinung beruht indeß im letzten Grunde auf denselben specifisch Englischen Charakter-

zügen, in denen die Herrschaft des Traditionalismus und des Autoritätsprincips selbst ihre Wurzel hat. Es ist einerseits das exclusive Wesen und der bornirte Nationalstolz, den der Engländer mit der Muttermilch einsaugt und kraft dessen er a priori überzeugt ist, daß ohne Ausnahme alles Englische im Grunde gut ist, jedenfalls aber höher steht, besser, schöner, wahrer ist als alles Fremde, und daher auch nur in einzelnen Beziehungen und nur von Engländern selbst verbessert werden kann. Es ist andrerseits jene das Englische Volk — seit dem 18. Jahrhundert wenigstens — beherschende einseitig praktische, realistische Richtung, welche im religiösen Gebiete Kirche und Christenthum als praktisch bewährte Institute in hergebrachter Form festhält und in der Sphäre der Philosophie den Englischen Geist an die Fußtapfen Locke's und Reid's fesselt. Obwohl die Lockesche (Englische) und die Reidsche (Schottische) Schule in einem entschiedenen Gegensatz zu einander stehen und von jeher einander Opposition gemacht haben, so sind doch beide von demselben praktisch-realistischen Geiste beherrscht, der in allen Gebieten des Englischen Lebens regiert. Bei Locke bekundet sich derselbe in seiner einseitig empiristischen Erkenntnißtheorie, deren scharfsinnige Durchführung ihm mit Recht einen hohen Rang und einen sichern Platz in der Geschichte der Philosophie erworben hat, aber auch die einzige bedeutende Leistung seines Geistes ist (für den Ausbau der Naturphilosophie, der Psychologie, der Ethik, Metaphysik ꝛc. hat er wenig oder nichts gethan). Bei Reid und seinen Nachfolgern manifestirt sich derselbe Geist in den Principien, die er zu Grunde legt um auf ihnen seine Lehre aufzubauen, die im Wesentlichen nur Postulate oder Voraussetzungen sind, welche der praktische Verstand und die praktische Vernunft (Ethik) macht, weil nur unter diesen Voraussetzungen die Zwecke des praktischen Lebens sich erreichen lassen und Bestand und Wohlfahrt des menschlichen Gemeinwesens gesichert erscheint. Diese Principien stammen daher im Grunde ebenfalls aus der Erfahrung: Reid selbst behauptet daß sie „als allgemein zugestanden“ (als Principien) nur darum anzusehen seyen, weil sie aus dem com-

mon life von selbst sich ergeben und für dasselbe so nothwendig und an sich so klar seyen, daß ohne sie Keiner den Regeln der gemeinen Klugheit (des gesunden Menschenverstandes) gemäß leben und handeln könne. Reid's Erkenntnißtheorie ist daher ebenfalls eine einseitig empiristische; er weiß nichts von apriorischen Elementen oder Factoren unseres Erkenntnißvermögens; und obwohl er nebenbei allgemeine, angeblich von allen Menschen aller Nationen und Zeitalter anerkannte Wahrheiten statuirt und als Principien aufstellt, die nicht aus den Perceptionen des äußern und innern Sinns sich ableiten lassen, so weiß er diese allgemeinen Wahrheiten doch nicht anders zu begründen, als daß er ihre Unentbehrlichkeit für das praktische Leben nachzuweisen sucht.

Die Consequenzen dieses einseitigen praktisch realistischen Geistes, die wohl das einzelne philosophische System und das von ihm beherrschte Zeitalter vermeiden kann, indem es sie nicht zieht sondern zu verhüllen sucht, die aber im Lauf der Zeiten und der menschlichen Geistesentwickelung nothwendig hervorbrechen, beginnen jetzt zu Tage zu treten. Als Haupt der Schottischen Schule ist der vor Kurzem verstorbene Sir William Hamilton allgemein anerkannt. Obwohl von Kant (namentlich in der Logik) beeinflußt, schließt er sich doch im Allgemeinen ziemlich eng an die Principien Reid's und D. Stewart's an. Aber weil diese Principien im Grunde rein empiristischer Natur sind und daher consequenter Weise auch nur so weit gelten können als der Empirismus es gestattet, so folgt er unwillkührlich dieser Consequenz: seine Erkenntnißtheorie, wie er sie allmälig in seinen Schriften entwickelt, nimmt mehr und mehr einen einseitig empiristischen Charakter an. Die Folge davon ist, daß sich ihm der Gegensatz gegen allen Apriorismus und alle Speculation immer mehr verschärft, bis er endlich bis zu der Behauptung sich zuspitzt, daß wir nicht nur kein Erkennen und Wissen vom Wesen Gottes besitzen (— das behauptete auch Reid —) sondern auch nicht einmal der Vorstellung Gottes, der Vorstellung des Unbedingten, Absoluten, fähig seyen, einen Satz, den kürzlich sein

Schüler, H. Mansel, in einer besonderen Schrift ausführlich zu erhärten gesucht hat. Mit diesem Satze ist aber nicht nur alles Wissen von Gott, sondern auch aller Glaube an Gott für unmöglich, für eine bloße Illusion erklärt. Das leuchtet unmittelbar von selbst ein: denn es ist offenbar unmöglich, an das Daseyn eines Wesens zu glauben, von dem ich gar keine Vorstellung habe und haben kann. Mit diesem Satz hat der einseitige praktisch realistische Geist Englands eine seiner eigenen Grundlagen, den Glauben an Gott, die Religion, das Christenthum, selbst zerstört. Und diese Zerstörung ist nur die unvermeidliche Consequenz seiner eignen Principien. Denn wenn es schlechthin keine apriorischen, in unsrem Geiste selbst liegenden und somit selbständigen, von der Erfahrung unabhängigen, nicht aus ihr ableitbaren, sondern sie selbst erst ermöglichenden Elemente und Factoren giebt, wenn vielmehr all' unser Erkennen und Wissen nur auf der Erfahrung beruht und aus der Erfahrung stammt, weil alle unsre Vorstellungen nur durch die Dinge vermittelte Perceptionen sind, also auch hinsichtlich ihres Inhalts nur auf das Endliche, Beschränkte, Bedingte sich erstrecken und über dasselbe nicht hinausreichen können, so folgt unvermeidlich, daß unser in diesem Sinne durch die Erfahrung bedingtes und auf die Erfahrung beschränktes Bewußtseyn unfähig ist, die Idee Gottes, des Unbedingten, Absoluten zu erfassen. Von diesen Prämissen aus hat Sir W. Hamilton Recht: es ist in der That ein Widerspruch, zu behaupten, daß ein Bewußtseyn, welches nach Form und Inhalt weder mittel- noch unmittelbar durch das Unbedingte, sondern nur durch Bedingtes und Beschränktes vermittelt, bestimmt und beschränkt ist und also zum Unbedingten in gar keiner Beziehung steht, dennoch der Vorstellung des Unbedingten fähig seyn soll.

John Stuart Mill ist gegenwärtig der berühmteste Philosoph der Englischen Schule. Er verdankt diesen Ruf vornehmlich seiner s. g. inductiven Logik, — einer Schrift, über die wir früher berichtet haben. Er schließt sich, wenn auch beeinflußt durch James Mill, C. Brown und insbesondere durch

den französischen Philosophen Aug. Comte, und somit zwar nicht unmittelbar, doch mittelbar an Locke an. Locke wollte zwar bekanntlich, trotz seiner einseitig empiristischen Erkenntnißtheorie, sowohl den Glauben an Gott (— er giebt sogar einen Beweis für das Daseyn Gottes) wie die allgemein anerkannten (christlichen) Principien und Ideen der Ethik festhalten. Aber die Consequenz ist in philosophischen Dingen stärker als der Wille und die Gesinnung des Philosophen. Schon Locke's Nachfolger, Hume, Condillac, Helvetius, De la Mettrie, v. Holbach, folgerten und entwickelten aus Locke's Empirismus den reinen Sensualismus und aus diesem den Materialismus. Und diese Consequenz ist vom einseitig empiristischen Standpunkte aus unvermeidlich. Denn beruht alle unsre Erkenntniß von den Dingen nur auf der Sinnesempfindung (sensation) und Alles, was wir von unserm eignen Wesen, von den Zuständen, Gefühlen, Strebungen, Bewegungen und Thätigkeiten unsrer Seele wissen, nur auf dem s. g. innern Sinn, und wird unsre Seele nur mittelst der Sinnesempfindungen (durch die äußern Dinge) in bestimmte Zustände, Bewegungen *rc.* versetzt, so folgt offenbar, daß diese Zustände *rc.* nur Wirkungen oder Modificationen von Sinnesempfindungen sind, und daß mithin all' unser Erkennen und Wissen nicht nur von den Sinnesempfindungen ausgeht und durch sie vermittelt ist, sondern im Grunde selbst nur bearbeitete, modificirte, hypostasirte Sinnesempfindung ist. Es erscheint daher vollkommen gerechtfertigt, wenn bereits Condillac den Versuch machte, zu zeigen, daß und wie aus den Sinnesempfindungen durch Beziehung auf einander, durch Scheidung und Verschmelzung, Analyse und Combination, alle unsre Vorstellungen, Begriffe, Ideen hervorgehen. Die Consequenz des Sensualismus aber ist der Materialismus. Denn sind die psychischen Erscheinungen im Grunde nur Sinnesempfindungen, geht das Wesen und Leben der Seele ganz in der Sinnesempfindung auf, und ist diese doch offenbar durch das Nervensystem bedingt und vermittelt, so hindert nichts, die Seele selbst und alle seelischen Functionen nur als eine besondere Thätigkeit und Wirkungsweise des Gehirns zu betrachten.

Die Englische Philosophie sträubte sich lange gegen diese Consequenz. Sie suchte Hülfe theils bei der deutschen Speculation, theils bei der eklektischen Philosophie M. Cousin's; aber sie wollte ihren praktisch realistischen (empiristischen) Standpunkt nicht aufgeben; ihre Antipathie gegen alles Apriorische, gegen alle ursprünglichen das menschliche Denken und Erkennen leitenden Principien und Ideen, gegen alle Deductionen, die über die Erfahrung hinausführten, ließ sie nicht dazu kommen, auf die Deutsche Speculation ernstlich einzugehen, und durch Scheidung des Wahren vom Falschen in ihr zu einem höheren Standpunkt (zu einer Versöhnung von Realismus und Idealismus) zu gelangen. Jetzt ist sie daher, der Consequenz ihres Standpunkts nachgebend, wenn auch noch nicht bei'm offenen Materialismus, doch bei'm declarirten Sensualismus angekommen: Mill, Bain u. A. erneuern ausgesprochener Maßen, wenn auch in selbständiger Form und in scharfsinnigerer, auf umfassende (physiologische) Kenntnisse gestützter Begründung, den Versuch Condillac's und Hume's, all' unser Erkennen und Wissen nur von der Sinnesempfindung abzuleiten. Mill bildet sich zwar ein, trotz seiner sensualistisch empiristischen Erkenntnißtheorie die Principien der Moral (wenn auch nur einer rein utilitarischen Moral) nicht verwerfen zu müssen, sondern mit jener vereinigen und aus ihr entwickeln zu können; aber diese Illusion wird bald schwinden, — schon darum weil eine rein utilitarische Moral (à la Bentham) in Wahrheit keine ist, — und die letzte Consequenz der eingeschlagenen Bahn, der Materialismus und resp. Skepticismus, wird bald erreicht seyn. —

Bisher verfolgten die beiden Schulen, ohne Rücksicht auf einander zu nehmen, jede ihren eignen Weg. Jetzt hat Mill, im Vertrauen auf seinen überlegenen Scharfsinn, auf seinen steigenden Ruhm und die wachsende Ausbreitung der von ihm vertretenen Richtung, einen Angriff auf die Schottische Schule unternommen und eine scharfe Kritik der Hamilton'schen Philosophie veröffentlicht. Eine Folge dieses Angriffs und mehr noch der Besorgniß vor dem Siege des von Mill verfochtenen Sen-

sualismus und seiner Consequenzen ist das vorliegende Werk von James M'Cosh (Professor der Logik und Metaphysik zu Belfast). Wir kennen den Verf. bereits aus seinen beiden größeren Werken: The Method of the Divine Government, Physical and Moral, und The Intuitions of the Mind (S. Bd. XXXIII, S. 274 ff. und Bd. XL, S. 164 ff. dieser Zeitschrift). In der vorliegenden Schrift verfolgt er den doppelten Zweck, 1) auf dem Wege der Kritik zu zeigen, daß Mill's Versuch, eine rein sensualistische Erkenntnißtheorie zu begründen, höchst ungenügend ausgefallen und im Grunde ein unmögliches Unternehmen ist, und 2) seine eigene Erkenntnißtheorie und insbesondere seine Ueberzeugung von „fundamentalen Wahrheiten", welche (in der dreifachen Form ursprünglicher Perceptionen oder Anschauungen, Glaubensannahmen und Urtheilen) der menschlichen Seele zukommen, zu vertheidigen.

Was den kritischen Theil seiner Abhandlung betrifft, so können wir ihm fast überall beistimmen. M'Cosh zeigt zunächst mit eindringendem Scharfsinn, daß Mill, obwohl er principiell nur von den Sinnesempfindungen und deren Combination 2c. alles Erkennen und Wissen ableiten will, doch nicht umhin kann, allerlei andere Elemente und Factoren zu Hülfe zu rufen, und somit seinem Principe zuwiderhandelt, sich selber widerspricht, selber sein Unternehmen für unausführbar erklärt. Er weist in Mill's Logik und dessen übrigen philosophischen Schriften nicht weniger als c. 24 Sätze nach, die Mill aufgestellt, ohne sie aus der Sinnesempfindung abgeleitet zu haben, deren Gültigkeit und Wahrheit er vielmehr behauptet, um seine sensualistische Erkenntnißtheorie entwickeln zu können. Unter diesen Sätzen finden wir die Anerkennung einer allgemeinen Denknothwendigkeit, die es „uns unmöglich macht, wenn wir ein Gefühl haben, zu zweifeln daß wir fühlen", die überhaupt „alles Zweifeln und Leugnen der reellen Thatsachen des Bewußtseyns" ausschließt, die nns also nöthigt, solche Thatsachen als Thatsachen anzunehmen. Wir finden darunter auch die fundamentalen Denkgesetze der Logik, den Satz der Identität,

des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten, in Betreff deren Mill bemerkt: „Ob die drei sogen. fundamentalen Gesetze Gesetze unseres Denkens sind infolge der angeborenen Beschaffenheit (native structure) unsres Geistes, oder bloß weil wir ihre universelle Gültigkeit in Betreff der beobachteten Erscheinungen percipiren, will ich nicht positiv entscheiden, genug sie sind Gesetze unsres Denkens, jetzt und unüberwindlich; mögen sie einer Abänderung durch die Erfahrung fähig seyn oder nicht, jedenfalls verweigern uns die Bedingungen unsres Daseyns die Erfahrung, welche erforderlich seyn würde, um sie abzuändern." Also eine nothgedrungene Anerkennung der thatsächlichen Herrschaft dieser Gesetze, die alle widersprechenden Vorstellungen, woher sie auch stammen mögen, unmöglich machen und constitutive Elemente unsres Vorstellungs- und Erkenntnißvermögens bilden. Wir finden endlich auch eine Nothwendigkeit anerkannt, welche unser Schließen und Folgern (insbesondere unser Schließen von der Wirkung auf die Ursache) beherrscht. Denn, sagt Mill, „möge Etwas folgen aus einer Demonstration oder aus einer gegebenen Ursache (by demonstration or by causation), es folgt nothwendig, d. h. es kann nur folgen infolge eines Gesetzes, das wir als einen Theil der Constitution unsres Denkvermögens oder des Universums betrachten." — Damit sind implicite apriorische Elemente unsres Denkens festgestellt, welche unser Erkenntnißvermögen dergestalt beherrschen, daß alle Resultate seiner Thätigkeit von ihnen bedingt und bestimmt sind. Mill ignorirt indeß absichtlich oder unabsichtlich ihre apriorische Natur; er fragt nicht nur nicht nach Grund und Bedeutung dieser apriorischen Factoren, er forscht auch ihrer Wirksamkeit nicht nach, und vermeidet es sorgfältig, die psychologischen und erkenntnißtheoretischen Consequenzen zu ziehen, die sich daraus ergeben. Er benutzt sie nur nothgedrungen, wo er ohne ihre Hülfe in der Erklärung der logischen und psychologischen Erscheinungen nicht auszukommen vermag, und ignorirt sie sofort wieder, wenn er sie nicht mehr braucht, — das gewöhnliche Verfahren, das auch unsre Empiristen, Sensualisten

und Materialisten einzuschlagen pflegen. Nichtsdestoweniger gelingt es ihm nicht, die Erscheinungen und Thatsachen, um die es sich handelt, von seiner sensualistischen Grundannahme aus einigermaßen befriedigend zu erklären. M'Cosh zeigt vielmehr unwiderleglich, daß er an den Hauptpunkten seiner Theorie die Thatsachen nicht nur unvollständig und einseitig auffaßt, indem er Elemente von wesentlicher Bedeutung unberücksichtigt läßt, sondern sie oft auch falsch deutet, und sie bei alle dem doch nur in gewaltsamer, willkührlicher, ungenügender Weise zu erklären vermag. Der Beweis, daß Mill's Erkenntnißtheorie unhaltbar sey, ist daher m. E. dem Verf. vollkommen gelungen.

An denselben Mängeln leidet aber auch Mill's Logik. Denn abgesehen von seiner Theorie der Induction, — die M'Cosh zwar mit Lob überhäuft, die aber, wie ich gezeigt zu haben glaube, einer streng wissenschaftlichen Begründung ebenfalls ermangelt, — zeigt sich bei näherer Betrachtung, daß Mill's Logik im Ganzen ebenso unvollständig ist und auf ebenso gewaltsamen und willkührlichen Voraussetzungen beruht wie seine Erkenntnißtheorie. Auch dieß hat m. E. M'Cosh zur Evidenz dargethan.

Nur in Einem Punkte kann ich dem scharfsinnigen Kritiker nicht beistimmen. Mill bemerkt: es sey „ein reelles und wichtiges Gesetz unseres geistigen (denkenden) Wesens, daß wir Etwas nur erkennen als u n t e r s c h i e d e n von einem Andern, daß unser Bewußtseyn ganz und gar aufgeht im Bewußtseyn der Differenz, daß daher wenigstens zwei Objecte erforderlich sind um Bewußtseyn herzustellen (to constitute consciousness), kurz daß ein Ding nur gefaßt werden kann als das was es ist durch den Gegensatz zu Dem was es nicht ist." Er beruft sich für dieses Gesetz auf die nähere Darlegung desselben, welche A. Bain gegeben habe. Bain (dessen Schrift: The Senses and the Intellect 1855 erschienen ist) scheint also der Erste in England gewesen zu seyn, der jenen allerdings höchst „wichtigen" Satz — welchen ich meinerseits bereits vor 20 Jahren (Princip der Philosophie Thl. II.) aufgestellt habe und nach seinen

verschiedenen Seiten hin in meinen philosophischen Schriften (Logik — Glauben und Wissen — Psychologie) erwiesen zu haben glaube — erkannt oder anerkannt hat. Es gereicht mir natürlich zu besonderer Genugthuung, daß scharfsinnige Denker wie Bain und Mill — wahrscheinlich auf eignem Wege in selbständiger Forschung — zu demselben Resultate gelangt sind. Bain und Mill verfolgen zwar den Satz nicht in seine Consequenzen, sie ziehen nicht die Folgerung, die ich entwickelt habe, daß wir demgemäß überhaupt nur in Unterschieden denken und daß unser Bewußtseyn selbst auf dem Unterscheidungsvermögen und der unterscheideuden Thätigkeit unsrer Seele beruhe. Allein es ist klar: wenn alles Bewußtseyn nur Bewußtseyn der Differenz ist, also aller Inhalt unsres Bewußtseyns nur in Unterschieden besteht, und wir ein Ding als Das was es ist nur fassen können durch den Gegensatz zu Dem was es nicht ist, so folgt unvermeidlich, daß wir überhaupt Etwas nur vorstellen (eine Vorstellung von ihm gewinnen) können durch Unterscheidung desselben von einem andern Etwas, daß also nur durch Unterscheidung unser Bewußtseyn überhaupt einen Inhalt gewinnt, und somit selber auf der unterscheidenden Thätigkeit beruht. — Bain und Mill benutzen den obigen Satz nur, um daraus die „Relativität" all' unsres Wissens herzuleiten. Daran nimmt M'Cosh Anstoß. Er fürchtet, daß diese Relativität den Sensualismus begünstige und zum Skepticismus führe. Allein wenn er das Unterscheidungsvermögen und seine Thätigkeit genauer in Betracht gezogen hätte, würde er gefunden haben, daß unser Erkennen und Wissen, gerade darum weil es überall auf der unterscheidenden Thätigkeit beruht, nicht auf ein Wissen aus bloßer Sinnesempfindung beschränkt ist, sondern daß unsre Seele Alles zu erkennen vermag was irgend wie Object ihrer unterscheidenden Thätigkeit wird, also nicht bloß die äußern sinnlich erscheinenden Dinge, sondern durch Reflexion auf ihre eignen Zustände, Thätigkeiten und Kräfte ꝛc. d. h. durch Unterscheidung derselben von den äußern Dingen auch sich selbst in ihrer vom materiellen Seyn unterschiedenen

(immateriellen) Wesenheit, nicht bloß das Bedingte, Endliche, Zeitliche, sondern auch das Unbedingte, Unendliche, Ewige, das eben damit gesetzt ist, daß sie jenes als bedingt, als endlich und zeitlich nur fassen kann durch Unterscheidung desselben vom Unbedingten, Unendlichen, Ewigen. — Er würde außerdem in den Gesetzen und Normen, nach denen die unterscheidende Thätigkeit sich nothwendig vollzieht, die Grundlagen einer wissenschaftlichen Erkenntnißtheorie gefunden haben, welche gerade allen principiellen Skepticismus entschieden ausschließt, und doch zugleich das Schwankende und Unsichere, das einem großen Theile unsrer persönlichen Ueberzeugungen wie unsrer wissenschaftlichen (philosophischen) Annahmen anklebt, erklärt. Andrerseits kann er nicht umhin, die Relativität unseres Erkennens und Wissens selbst anzuerkennen. Er räumt ausdrücklich ein, was sich auch schlechthin nicht bestreiten läßt, daß wir unser Wissen nach Inhalt und Form nicht schöpferisch selbst erzeugen, daß vielmehr unser Erkennen und Wissen **bedingt** ist durch unsre Sinnesempfindungen, Gefühle, Perceptionen 2c. wie durch die Lehren und Zeugnisse Andrer (Gottes), also unter Bedingungen steht, deren wir keineswegs mächtig sind. Alles Bedingte aber ist abhängig von seiner Bedingung, steht also in Relation zu ihr, und ist mithin selber ein Relatives.

M'Cosh kämpft vergeblich gegen eine Wahrheit, welche durch die auf sie gerichteten Angriffe nur eine neue Bestätigung und Bekräftigung gewinnt. Er behauptet, die Seele beginne ihre intelligenten (auf Intelligenz abzielenden) Acte nicht mit der Thätigkeit des Unterscheidens und Vergleichens, sondern unmittelbar mit einem Kennen und Erkennen, mit knowledge. Denn sie beginne mit einer Perception eines äußern Objects, welche knowledge sey, und mit einem Bewußtseyn ihrer selbst als percipirend, welches ebenfalls knowledge sey. — Allein abgesehen davon, daß unser Erkennen thatsächlich nicht von Perceptionen ausgeht, sondern von Sinnesempfindungen und Gefühlen, die selber erst percipirt (zum Bewußtseyn gebracht werden) müssen, und daß die bloße Perception höchstens eine Kunde vom Ob-

ject, nicht aber eine Erkenntniß enthält, so fragt es sich, wie ist die Perception des Objects und das Bewußtseyn des percipirenden Subjects möglich ohne einen Act der Unterscheidung zwischen Object und Subject? Reflectiren wir auf das was in unserm Bewußtseyn vorgeht, wenn wir etwas percipiren und damit uns vorstellen, so zeigt sich, daß alles Percipiren eine Stellung des Objects gegenüber dem percipirenden (vorstellenden) Subject involvirt. Diese Gegenüberstellung ist eine immanente, innerhalb der Seele selbst Denn nicht das reelle Ding selbst ward von der Perception dem Bewußtseyn zugeführt und von der Seele aufgenommen, sondern nur als percipirt, als abbildlicher Inhalt der Perception, mittelst und in der Perception kommt es uns zum Bewußtseyn. Die immanente Gegenüberstellung ferner ist ein Geschehen, ein Factum, ein Ereigniß, das in und mit der Perception sich vollzieht. Jedes Geschehen muß einen Grund, jede Wirkung eine Ursache haben. Soll es das reelle percipirte Object seyn, das durch eigne Kraft und Thätigkeit sich der percipirenden Seele gegenüberstellt? Doch wohl nicht; M'Cosh wenigstens kann das nicht behaupten, da er die Perception ausdrücklich für einen „Act" der Seele erklärt. Dann aber ist nothwendig auch die Gegenüberstellung von Object und Subject ein Act der Seele; denn sie vollzieht sich unmittelbar in und mit dem Acte der Perception, sie ist ein integrirendes nothwendiges Moment dieses Actes, ohne welches die Perception unmöglich wäre. Diesen Act kann aber offenbar die Seele nur vollziehen, sie kann das Object ihrem eignen Selbst nur immanent gegenüberstellen, indem sie die Perception und deren Inhalt (das percipirte Object) von ihrem percipirenden Selbst scheidet: nur dadurch kann ihr das Object immanent gegenständlich werden, nur dadurch kann sie das Object als Object, sich selbst als Subject fassen, nur dadurch kann sie sich ihrer selbst als percipirend das Object bewußt werden. Eben damit scheidet sie ihr Selbst von ihrer Perception und deren Inhalt; denn die Perception als Act ihrer eignen Thätigkeit wird eben damit zu einem ihr angehörigen Momente ihrer selbst

dessen sie auch als eines solchen sich bewußt wird; sie vollzieht mithin eine Scheidung in sich selbst. Ein solches immanentes Scheiden, ein solches Sich-insich selber-Scheiden ist aber eben das Hauptmoment im Begriff des Unterscheidens, dadurch ist das Unterscheiden principaliter von allem bloßen Trennen und Sondern unterschieden, obwohl es darin nicht bloß und allein besteht. —

Aber durch diesen ersten Act der Unterscheidung wird uns der Inhalt der Perception nur überhaupt erst immanent gegenständlich, wir fassen damit das Object nur als Object-überhaupt, wir erfahren (percipiren) damit noch keineswegs, was das Object sey. Dazu bedarf es, wie Mill mit Recht behauptet, wiederum eines (zweiten) Actes der Unterscheidung. M'Cosh bestreitet auch dieß. Nach ihm ist die Perception auch insofern unmittelbar knowledge, als wir mit ihr zugleich kennen lernen, was das percipirte Object sey. Er fragt seinen Gegner, ob, wenn wir eine Sinnesempfindung haben, darin eine Vergleichung enthalten sey? Wir antworten: mit dem bloßen Haben der Sinnesempfindung ist allerdings nicht nur keine Vergleichung, sondern auch noch keine Unterscheidung gegeben, auch mit dem gleichzeitigen Haben mehrerer Sinnesempfindungen nicht. Aber eben darum, weil der Act der Unterscheidung noch fehlt, wissen wir auch noch nicht, worin die Sinnesempfindung, die wir haben, besteht, ob es eine Gesichts- oder Tastempfindung, ob es die Gesichtsempfindung des Rothen oder des Blauen ist. Das erfahren wir erst, wenn und indem wir die eine Sinnesempfindung von der andern unterscheiden. Wer dieß bestreiten will, hat erst die Frage zu beantworten, woher es kommt, daß wir bei völliger Finsterniß von den uns umgebenden Dingen schlechthin nichts sehen, d. h. warum uns unsre Augen nichts helfen, wenn schlechthin Alles nur von Einer Farbe (schwarz) erscheint? Denn offenbar würde der Erfolg ganz derselbe seyn, wenn schlechthin Alles, ohne alle und jede Unterschiedenheit, roth oder blau erschiene. Er beantworte die zweite Frage, warum wir die Sterne, obwohl sie bei Tage so hell wie in

der Nacht scheinen, doch nur bei Nacht sehen? Er beantworte die dritte Frage, warum eine Gesichts- und eine Gehörsempfindung, obwohl sie schlechthin gleichzeitig eintreten, doch nicht gleichzeitig zum Bewußtseyn kommen? (wie bei astronomischen Beobachtungen sich ergeben hat). Wenn M'Cosh diese Fragen zu beantworten vermag, ohne schließlich auf die unterscheidende Thätigkeit als Bedingung der Perception des Was (der Bestimmtheit) des percipirten Objects, resp. der Sinnesempfindung zu recurriren, so wollen wir willig seiner Theorie beipflichten. So lange aber müssen wir behaupten, daß wir auch einer Schmerzempfindung nicht als Schmerzempfindung uns bewußt werden würden, wenn schlechthin alle unsre Empfindungen Schmerzempfindungen wären, und daß wir auch zur Vorstellung des moralisch Guten nur gelangen durch Unterscheidung desselben vom Bösen (— die indeß keineswegs involvirt oder voraussetzt, daß wir das Böse selbst erfahren oder gethan haben müßten). —

M'Cosh verwechselt fortwährend das Unterscheiden mit dem Vergleichen. Durch das bloße Unterscheiden kommt mir nur zum Bewußtseyn, daß das eine Object ist was das andre nicht ist. Das Vergleichen dagegen ist zwar ebenfalls ein Unterscheiden, aber ein Unterscheiden der Dinge in Beziehung auf ihre Gleichheit und Ungleichheit mit der bewußten Absicht, das Gleiche und Ungleiche an ihnen zu entdecken (mir zum Bewußtseyn zu bringen). Das Vergleichen setzt daher allerdings bewußte Perceptionen (Vorstellungen) voraus. Das einfache Unterscheiden fordert dagegen nur das Vorhandenseyn zweier Sinnesempfindungen oder Gefühle; es setzt weder das Bewußtseyn noch was M'Cosh knowledge nennt voraus; durch die unterscheidende Thätigkeit, wie ich gezeigt zu haben glaube (vergl. Psychologie S. 293 ff.), kommt uns vielmehr erst Etwas zum Bewußtseyn, auf ihr beruht daher das Bewußtseyn und damit all' unser Erkennen und Wissen. Seine Einwendungen, die er vom Begriff des Vergleichens aus gegen jenen Satz Mill's vorbringt, treffen daher gar nicht die Sache, um die es sich handelt. Und wenn er meint, daß uns die Unterschiede der Dinge nicht

durch ein selbstthätiges Unterscheiden oder vielmehr Nach-Unterscheiden der gegebenen Bestimmtheiten (Differenzen) unsrer Sinnesempfindungen zum Bewußtseyn kommen, sondern daß wir die Unterschiede unmittelbar „percipiren," so ist das wiederum ein Irrthum. Denn was ein Ding nicht ist, ein bloßes Nichtseyn, kann ich offenbar nicht percipiren, weil ein Nichtseyn weder eine Nervenreizung noch eine Seelenaffection hervorrufen kann; und doch ist gerade das relative Nichtseyn das Hauptmoment im Begriff des Unterschieds.

M'Cosh verwechselt aber auch fortwährend die bloße Sinnesempfindung mit der bewußten Perception, und daraus vornehmlich erklärt sich seine Opposition gegen den Mill'schen Satz wie seine eigne Lehre von ursprünglichen (unvermittelten) Perceptionen oder Anschauungen, Glaubensannahmen und Urtheilen, welche er der Mill'schen Erkenntnißtheorie entgegensetzt. M'Cosh bestreitet, daß wir Sinnesempfindungen haben, deren wir uns nicht bewußt seyen, und sucht Sir W. Hamilton's Argumente für diese Annahme zu widerlegen. Allein Hamilton hat diesen Punkt nur obenhin berührt, und die wenigen Thatsachen, auf die er sich beruft, sind nicht eben wohl gewählt. Es giebt andre Thatsachen, welche den Satz, daß wir Sinnesempfindungen haben ohne uns ihrer bewußt zu seyn, unwiderleglich beweisen. Durch physiologische Experimente ist festgestellt, daß wir häufig an den s. g. Nachbildern — welche nach längerem Fixiren eines Gegenstandes im Auge zurückbleiben — einzelne Punkte, Zeichen, Bestimmtheiten bemerken, die wir beim Anblick des Gegenstandes selbst, also an den Urbildern wegen Mangels an Aufmerksamkeit nicht bemerkt hatten. Diese Einzelheiten, obwohl uns beim Sehen des Gegenstandes selbst nicht zum Bewußtseyn gekommen, mußten doch nothwendig empfunden seyn, ganz ebenso empfunden seyn, wie Dasjenige, was wir vom Gegenstande selbst percipirt hatten; denn sonst könnten sie offenbar in den Nachbildern nicht sich präsentiren noch von uns bemerkt werden, — also Empfindung ohne Bewußtseyn, ohne bewußte Perception. Den leisen Druck unsrer Kleider, des Sessels auf dem wir sitzen, empfinden wir offenbar fortwährend und werden uns dieser Empfindung auch sofort bewußt, sobald wir nur darauf achten; dennoch haben wir gemeinhin kein Bewußtseyn davon, weil wir uns an die fortdauernde Empfindung dergestalt gewöhnt haben, daß wir sie eben gar nicht mehr beachten und bemerken. Ebenso ergeht es uns mit einem gleichmäßig andauernden Geräusch, einem gleichmäßig fortwährenden Leuchten z. B. dem Tageslicht, das wir sicherlich fortwährend empfinden, ohne uns seiner bewußt zu seyn. Wir starren wohl auch gelegentlich, in Gedanken versunken, lange auf einen Gegenstand, ohne uns bewußt zu

werden, was wir sehen und daß wir überhaupt sehen; erst indem wir aus unsrem Grübeln erwachen, bemerken wir den Gegenstand, d. h. kommt uns die Gesichtsempfindung, die wir ohne Zweifel fortwährend hatten, zum Bewußtseyn. Aehnliche Erscheinungen zeigen sich bei heftigen Affecten, des Schreckens, des Zornes rc.; in solcher Aufregung der Seele kommen uns sogar sehr starke und neue Empfindungen nicht zum Bewußtseyn: der Soldat z. B. in der Hitze des Kampfes merkt und weiß nichts davon, daß er verwundet worden. Wenn wir im Schlafe gekitzelt werden, so machen wir die bekannten Bewegungen, die das Kitzeln hervorruft, ganz wie im wachen Zustande; der Proceß des Empfindens muß also ganz ebenso vollständig sich vollzogen haben, und doch haben wir im Schlafe kein Bewußtseyn von der entstandenen Empfindung. Oft genug begegnet es uns, daß uns Jemand Etwas sagt, wir aber zerstreut sind und daher im Augenblick nicht wissen, was er gesprochen; einen Augenblick später indeß sammeln wir uns und nun kommt uns zum Bewußtseyn was wir gehört haben. (Noch einige Fälle derselben Art habe ich in meiner Psychologie S. 286 f. zusammengestellt).

Aus diesen Thatsachen ergiebt sich zur Evidenz, daß die bloße Sinnesempfindung der Seele nicht unmittelbar bewußte Perception ist, daß der Act des Empfindens (Fühlens) nicht genügt um eine bewußte Perception hervorvorzurufen, daß vielmehr noch ein zweiter Act, eine zweite Thätigkeit der Seele hinzukommen muß, wenn uns eine Sinnesempfindung, eine geistige Action zum Bewußtseyn kommen soll, kurz daß das Bewußtseyn selbst, weil alles Bewußtwerden, durch eine besondere Thätigkeit der Seele vermittelt ist. Daraus aber folgt unabweislich, daß es ursprüngliche, unvermittelte Perceptionen des Bewußtseyns nicht giebt. Es ist eine Täuschung, wenn M'Cosh behauptet, daß unsere Ueberzeugung vom Daseyn äußerer reeller Dinge auf einer solchen ursprünglichen Perception beruhe. Das Bewußtseyn der Außenwelt kann vielmehr nur dadurch entstehen, daß wir das äußere Ding eben als äußeres von unserer inneren Perception (Sinnesempfindung) und deren Inhalt unterscheiden: wenn und so lange wir diesen (zunächst unbewußten) Act der Unterscheidung nicht vollziehen, fällt das äußere Ding nothwendig mit dem Inhalt unsrer Perception in Eins zusammen: denn nur dieser Inhalt und nicht das äußere Ding ist unmittelbar Object unsres Percipiren und Appercipirens (Bewußtseyns). Mit diesem nothwendigen (und daher gleichsam von selbst sich vollziehenden) Acte der Unterscheidung ist implicite der Unterschied zwischen dem Dinge an sich (in itself) und seiner Erscheinung gesetzt, den M'Cosh nicht begreifen zu können ver-

sichert, obwohl er ihn fortwährend selber macht und anerkennt. Denn das Ding an sich ist eben das äußere reelle Object, seine Erscheinung das innere ideelle (vorgestellte) Object unsrer Perception. —

Es ist ferner eine Täuschung, wenn M'Cosh solche angeblich unvermittelte Perceptionen oder Anschauungen für fundamentale Wahrheiten ausgiebt, weil ihrem Inhalte an sich selbst Evidenz, Nothwendigkeit uud Universalität (Allgemeingültigkeit) zukomme. Denn es ist zunächst ein offenbarer Widerspruch, dem Inhalt einer einzelnen Perception ohne Weiteres universelle Geltung beizumessen, indem ja der Inhalt einer solchen Perception oder Anschauung selbst nur ein einzelner und das Einzelne als solches kein Allgemeines ist. Die Allgemeingültigkeit kann ihm daher nur zukommen, wenn er zugleich als ein schlechthin nothwendiger sich erweist, d. h. wenn wir uns genöthigt sehen anzunehmen, daß die Sache schlechthin nicht anders seyn kann als wir sie auffassen. Aber diese Denknothwendigkeit liegt nicht und quillt nicht in und aus der bloßen Anschauung oder Perception. Es ist z. B. nicht die bloße Anschauung zweier Parallelen, die uns zwingt anzunehmen, daß dieselben sich niemals treffen oder schneiden können, sondern Gewißheit und Evidenz (Denknothwendigkeit) dieser Annahme beruht auf dem logischen Gesetze der Identität und des Widerspruchs, darauf, daß es ein Widerspruch und darum unmöglich ist zu denken, daß eine gerade Linie, die als solche nur Eine Richtung hat, eine andre zweite Richtung haben oder annehmen und doch zugleich eine gerade Linie bleiben könne. Aus demselben Grunde ist es schlechthin gewiß und evident (denknothwendig), daß zwei gerade Linien keinen Raum einschließen können: denn sie vermöchten es nur, wenn sie zugleich keine geraden Linien wären. Die Gewißheit und Evidenz, daß etwas so sey wie wir es denken, und damit die Ueberzeugung von der Wahrheit unsrer Vorstellungen (Glaubensannahmen) beruht überhaupt nirgend und niemals auf der „wahrgenommenen Natur der Sache," wie M'Cosh behauptet, sondern stets und überall auf der Denknothwendigkeit, die uns nöthigt anzunehmen, daß die Sache so sey, wie wir sie uns vorstellen oder anschauen. Wo diese Denknothwendigkeit fehlt oder doch nicht sich nachweisen läßt, kann von Gewißheit und Evidenz, wissenschaftlich wenigstens, nicht die Rede seyn. —

Als ein Beispiel ursprünglicher Glaubensannahmen (primitif beliefs) führt M'Cosh die Thatsache an, die auf der Natur des Gedächtnisses oder Erinnerungsvermögens beruhe, daß wir unmittelbar „glauben, in der Vergangenheit eine bestimmte Erfahrung gehabt, ein Ereigniß erlebt zu haben." Allein auch dieser Glaube liegt keineswegs unmittelbar in der Natur des

Gedächtnisses oder in der einzelnen Erinnerung, sondern tritt zu ihr durch einen besondern Act der Seele erst hinzu. Zunächst ist dazu wiederum ein Act der Unterscheidung erforderlich. Denn wir können uns unsrer Erinnerungen als Erinnerungen, als vergangener (gehabter) Perceptionen oder Vorstellungen nur bewußt seyn und werden, indem wir sie von unsren gegenwärtigen Vorstellungen, Perceptionen, Anschauungen unterscheiden: eben damit fassen wir sie als Erinnerungen. So gefaßt sind sie eben Vorstellungen, die wir „in einer vergangenen Zeit" hatten; und waren sie damals Wahrnehmungen von äußern Gegenständen oder Ereignissen, so werden sie natürlich auch in der Erinnerung als gehabte Wahrnehmungen (im Unterschied von selbstgebildeten Vorstellungen ꝛc.) gefaßt. Damit indeß „glauben" wir nicht, sondern werden und sind uns einfach bewußt, daß wir sie einst hatten und daß sie Wahrnehmungen äußerer Objecte waren: in und mit der Erinnerung treten gehabte, d. h. aus dem Beseyn entschwundene Wahrnehmungen, Vorstellungen ꝛc. nur wieder in's Bewußtsyn ein. Nur da wo es uns ursprünglich, als wir das Ereigniß erlebten, gewiß war oder wo wir schon ursprünglich glaubten daß die Wahrnehmung dem äußern Gegenstande (Ereignisse) entspreche, also nur wo und soweit die ursprüngliche Wahrnehmung selst eine „Erfahrung" war, und nur wo die Erinnerung derselben d. h. die in's Bewußtseyn zurückgerufene Wahrnehmung noch volle Bestimmtheit und Lebendigkeit besitzt, nur da führt sie auch den ursprünglichen Glauben mit sich, d. h. nur da „glauben" wir, daß wir die Erfahrung hatten und die Begebenheit so geschehen ist, wie sie die Erinnerung uns repräsentirt. Wo dagegen die Erinnerung schwach, unbestimmt, undeutlich geworden ist, tritt dieser Glaube nicht ein. — Das ist der Befund unsres Bewußtseyns beim Erinnern, wenn wir dasselbe genauer untersuchen und analysiren. Und daraus ergiebt sich, daß jener „Glaube" keineswegs so primitiv und unmittelbar ist, wie M'Cosh behauptet.

Wir begnügen uns mit diesen Bemerkungen, da wir die Theorie des Verf. oder vielmehr seine Hypothese von der fundamentalen Wahrheit, die gewissen Perceptionen, Glaubensannahmen und Urtheilen zukomme, bereits früher (in der Anzeige seiner Schrift über die Intuitons of the mind) näher erörtert haben. Wir schließen mit dem Ausdruck des Bedauerns, daß es ihm infolge seines Englischen Vorurtheils gegen alle apriorischen Factoren unsres Denkens und Erkennens nicht gelungen ist, eine haltbarere Erkenntnißtheorie dem unhaltbaren Mill'schen Sensualismus entgegenzustellen.

H. Ulrici.

Zur Abwehr.

Die Entgegnung des Hrn. Dr. Schliephake auf Bemerkungen in der „Zeitschr. für exacte Philos.", welche sich in dem 1. Heft des 48. Bds. der „Ztschr. für Philos. und philos. Kritik" vorfindet, ist mir erst dieser Tage zu Gesicht gekommen. Jeder Unbefangene wird einsehen, daß es mir nicht zuzumuthen ist, auf eine solche „Entgegnung" eingehend zu antworten. Zur Richtigstellung des Thatbestandes aber sehe ich mich genöthigt, die verehrliche Redaction um die Aufnahme der folgenden Erklärungen zu ersuchen.

1. Ich verwahre mich gegen jede Unterschiebung von Motiven die mir fremd sind. Meine „Bemerkungen" wendeten sich nicht gegen irgend einen frühern Angriff Hrn. Dr. Schliephake's, sondern gegen seine Behauptung: „Die Herbart'sche Schule tische gegenwärtig mit Emphase den Irrthum wieder auf, als fließe das Recht durchweg aus einem Vertragsverhältniß." Diese Behauptung trat im Jahre 1865 an die Oeffentlichkeit; im Jahre 1863 hatte ich in meiner Rechtsphilosophie nachgewiesen, daß die Herbart'sche Philosophie das Recht nicht durchweg aus einem Vertragsverhältniß fließen lasse. Mein Unmuth darüber, daß gerade „gegenwärtig" den Herbartianern ein „Irrthum" aufoctroyirt wurde, gegen welchen ich Verwahrung eingelegt hatte, ist daher leicht erklärlich. Hr. Dr. Schliephake bezweifelt jetzt selbst (48. Bd., S. 189 dieser Ztschr.), ob ich der Ansicht bin, daß alles Recht auf einem Vertrag beruhe. Wie sich dieß zusammenreimt mit der früheren zuversichtlichen Behauptung in der Ztschr. für die gesammte Staatswissenschaft, — mag er sich selbst beantworten.

2. Ich habe Hrn. Dr. Schliephake einen Anhänger Krause's genannt. Wer S.'s „Einleitung in das System der Philosophie" (1856) oder seine neuesten Aufsätze kennt, wird meine Bezeichnung nicht für ungegründet halten können, denn ein „Anhänger" muß nicht nothwendigerweise „in verba magistri jurare." „Verketzerung" war dabei nicht beabsichtigt, was schon der Umstand darthut, den ich freilich Hrn. Schliephake gegenüber jetzt nicht beweisen kann, daß ich: „Anhänger des Krause'schen Panentheismus" geschrieben hatte — und so nennt Krause bekanntlich seine Lehre selbst. Ein Druckfehler machte daraus „Pantheismus". Daß ich diesen bisher nicht berücksichtigt, beruht allerdings darauf, daß meiner Ueberzeugung nach, welche durch Invectiven nicht erschüttert wird, der Begriff „Wesen" pantheistisch ist, wie Herbart (Werke XII S. 652 ff.) und Thilo (Rechts- und Staatslehre S. 96 f.) dargethan haben. Das hätte ich bei Berichtigung jenes Druckfehlers ausdrücklich erklären müssen, um der Wahrheit die Ehre zu geben, darum unterließ ich es, die

Sache zur Sprache zu bringen. Seltsam genug klingt übrigens der Vorwurf der Verketzerung aus einem Munde, welcher der Herbart'schen Schule in einem Athem Byzantinismus, Sensualismus, Sophisterei, Zersetzung der wissenschaftlichen und sittlichen Bildungselemente u. s. w. zur Last legt. Seltsam auch, daß ein Mann mir eine Lection über „Besonnenheit und Anstand" ertheilt, der sich dazu hinreißen läßt, mich unter die „Winkelschriftsteller" zu rechnen, welche „durch Verdächtigungen sich zu empfehlen bemüht sind." Merkwürdig, daß Hr. Dr. Schliephake, nachdem er sich so und noch ärger — wie a. a. O. zu lesen — bloßgestellt, es nachträglich nicht „schicklich" findet, mir „in den Pfuhl der Insinuationen und Verunglimpfungen nachzugehen", und hierauf sogleich als letzten Trumpf eine neue Verunglimpfung vorbringt. Gegenüber einer solchen olympischen „Heiterkeit" hat ein Schriftsteller „diesseits des Inn", um den ebenso eleganten als schlagenden Ausdruck Hrn. S.'s zu gebrauchen, den Trost, daß es selbst „am Nekar noch Männer giebt, welche mit größerer Unbefangenheit über Herbart urtheilen, als Hr. Dr. Schliephake — man sehe z. B. diese Zeitschr. 48. Band S. 113. —

Innsbruck, im Juni 1866.

A. Geyer.

Schlußwort an Herrn Dr. Geyer.

Da ich in der angeblichen „Abwehr" des Herrn Dr. Geyer nichts finde, was nicht schon durch meine frühere Entgegnung auf seinen Angriff gegen mich beseitigt wäre, so begnüge ich mich damit, den Leser auf diese meine Entgegnung zu verweisen, welche am Schluß des ersten Heftes des Jahrgangs 1866 dieser Zeitschrift steht. Bei den großen logischen und metaphysischen Mängeln der Lehre, zu welcher Herr Dr. Geyer sich bekennt, kann ich demselben über die wichtigsten Grundfragen der Philosophie und über meine eigne Auffassung dieser Wissenschaft ein competentes Urtheil nicht zugestehen, und ich werde von etwa weiter erfolgenden Auslassungen des Herrn Dr. Geyer gegen mich, von welcher Art sie auch seyn mögen, hinfort keine Notiz mehr nehmen.

Schliephake.

Bibliographie.

Verzeichniß

der im In- und Auslande neu erschienenen philosophischen Schriften.

Ampère: Philosophie des deux Ampère, publiée par J. Barthélemy St. Hilaire. Paris, 1866 (7½ Fr.)

D. J. Ampère: Les Sciences et les Lettres en Orient. Paris, Didier, 1866 (7 Fr.)

Aristote: Traité du ciel, traduit et accompagné des notes perpetuelles par J. Barthélemy St. Hilaire. Meaux, 1866 (6 Fr.)

A. Babin: Philosophie spirite, c'est-à-dire psychologique et morale, extraite du divin livre des esprits de M. Allan-Cardec. Angoulême, 1866 (1 Fr.)

L. Bautain: Manuel de philosophie morale. Paris, Hachette 1866. (3½ Fr.)

E. Beaussire: La liberté dans l'ordre intellectuel et morale. Etudes de droit naturel. Poitiers, 1866 (5 Fr.)

Berseaux: Les philosophes aux prises avec eux-mèmes. 2 vols. Nancy, 1866.

W. Beyschlag: Schleiermacher als politischer Charakter. Rede ꝛc. Berlin, Rauch, 1866 (6 Sgr).

Bischoff: Plato's Phädon. Eine Reihe von Betrachtungen zur Erklärung und Beurtheilung des Gesprächs. Erlangen, Deichert, 1866 (1 Thlr).

J. C. Bluntschli: Altasiatische Gottes- und Weltideen in ihren Wirkungen auf das Gemeinleben der Menschen. Fünf Vorträge. Nördlingen, Beck, 1866 (26 Sgr.)

Blanc de St.-Bonnet: Philosophie fondamentale. La raison. Précédé de l'Infini et l'Infinitésimal par lauteur de l'Infaillibilité. Paris, 1866.

M. P. W. Bolton: Inquisitio philosophica, being an Examination of the Principles of Kant and Hamilton. London, Chapman, 1866.

Bonaventurae Opera omnia, Sixti V pontif. jussa emendata etc. Cura et studio A. C. Peltier. T. V. Besançon, 1866.

E. Boudet: De la morale dans la philosophie positive et de l'autonomie de l'homme. Boulogne-sur-Mer, 1866 (3½ Fr.)

L. Boutteville: La Morale de l'Eglise et la Morale naturelle. Etudes critiques. Paris, 1866 (7½ Fr.)

B. J. Braun von Braunthal: Geschmackslehre oder Wissenschaft des Schönen. Zum Selbstunterricht für alle nach Bildung Strebenden. Wien, Gorischek, 1866 (26 Sgr.)

C. Bray: On Force, its Mental and Moral Correlates, and on that which is supposed to underlie all Phenomena, with Speculations on Spiritualism and other abnormal Conditions of mind. London, Longmans, 1866 (5 Sh.)

F. W. Braubach: Denkreise in das unbekannte Jenseits oder das Leben nach dem Tode und die Selbständigkeit der Seele, hergeleitet aus den Wirkungen des Chloroform. Leipzig, Heuser, 1866 (10 Sgr).

M. Brillat-Savarin: Physiologie du gout. 2 vols. Paris, 1866.

J. Brown: Locke and Sydenham etc. Edinburgh, Edmonston, 1866 (7½ Sh.)

T. Brucekner: De tribus ethicis locis, quibus differt Kantius ab Aristotele. Berlin, Calvary, 1866 (10 Sgr).

W. A. Butler: Lectures on the History of ancient Philosophy. Edited by W. H. Thompson. 2 vols. London, Macmillan, 1866 (25 Sh.).

E. Caro: La philosophie de Goethe. Paris, Hachette, 1866 (7½ Fr.)

A. Caselli: La Philosophie et les Systèmes. Paris, Didier, 1866 (2 Fr.)

G. della Cella: Antropologia empirica in servigio della Logica, della Metafisica e della Morale. Parma, 1866 (2 L.)

P. Charpenne: L'attaque et la défense de la philosophie par le Cardinal Sadolet. Première traduction française, précédée d'une étude. Paris, Hachette, 1866 (3½ Fr.)

P. T. Culmann: Die christliche Ethik. Zweiter Theil (Entwurf). Nebst Nachrichten über den seligen Verfasser und einigen weiteren Aufsätzen desselben. Stuttgart, Steinkopf, 1866 (22 Sgr).

P. Dietschi: Sokrates und Plato in den Dialogen Protagoras, Apologie, Symposion und Phädon. Schulprogramm, Solothurn, 1866.

M. Deutinger: Der gegenwärtige Zustand der deutschen Philosophie. Herausgegeben von L. Kastner, München, Lentner, 1866 (27 Sgr).
C. Dollfus: Méditations philosophiques. Bruxelles, 1866 (2½ Fr.)
P. A. Dufau: De la Méthode d'observation dans son application aux sciences morales et politiques. Paris, Durand, 1866 (6 Fr.)
J. M. C. Duhamel: Des méthodes dans les sciences de raisonnement. Paris, 1866 (7½ Fr.)
Mgr. Dupanloup: De la haute éducation intellectuelle. L'histoire, la philosophie, les sciences. T. II. Orléans, 1866 (10 Fr.)
J. P. Durand (de Gross): Essay de Physiologie philosophique suivis d'une étude sur la théorie de la méthode en général. Corbeil, 1866 (8 Fr.)
Eisotheism. By a late Member of the Anthropological Society. London, Tarrah, 1866.
Epictetus: The Works of E. Consisting of his Discourses in four Books, the Enchiridion and Fragments. A Translation from the Greek based on that of E. Carter by T. W. Higginson. Boston, Little, 1866.
G. Fr. Emm: Herder als Religionsphilosoph. Inaugural-Dissertation. Hersfeld, 1866 (12 Sgr).
E. Essen: Die Definition nach Aristoteles. Schulprogramm. Stargart, 1866.
J. F. Ferrier: Lectures on the Early Greek Philosophy and other Philosophical Remains. Edited by Sir A. Grant and Prof. E. L. Lushington. London. Blakwood, 1866.
E. von Feuchtersleben: Diätetik der Seele. 29te Auflage. Wien, Gerold, 1866.
L. Feuerbach: Der Ursprung der Götter nach den Quellen des classischen, hebräischen und christlichen Alterthums. 2. Aufl. Leipzig, Wigand, 1866. (2⅓ Thlr.)
— —: Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit vom Standpunkte der Anthropologie. Ebd. 1866 (1 Thlr 20 Sgr).
L. Flentje: Das Leben und die todte Natur. Eine Streitschrift gegen die materialistischen Ansichten vom Leben rc. Cassel, Wiegand, 1866 (10 Sgr).
T. Fowler: Deductive Logic. London, Macmillan, 1866 (3½ Sh.)
J. Frauenstädt: Das sittliche Leben. Ethische Studien. Leipzig, Brockhaus, 1866 (2 Thlr 20 Sgr).
A. Frege: Die Entwickelung des Gottesbewußtseyns der Menschheit in allgemeinen Umrissen dargestellt. Wismar, Leck, 1866.
M. Treppel: Clément d'Alexandrie. Cours de Sorbonne (1864—5). Paris, Bray, 1866 (6 Fr.)
M. Gérard: Magnétisme organique. Le Magnétisme à la recherche d'une position sociale. Sa théorie, sa critique, sa pratique. Poissy, 1866.
J. Germak: Kategorische Briefe. Als Illustration zum II. Theile von Göthe's Faust und als Anhang zu Chalybäus' historischer Entwickelung der deutschen Philosophie. Przemysl, Jelen, 1866 (1 Thlr).
C. Göbel: Beitrag zur philosophischen Propädeutik auf Gymnasien. Schulprogramm, Fulda, 1866.
F. H. Göbel: Gott und die Menschheit. Fügungen der Vorsehung in Blättern über Staat und Kirche, Glaube und Wissenschaft, Krieg und Frieden. Erster Band. Wiesbaden, Schellenberg, 1866 (25 Sgr).
P. Gratiolet: De la Physionomie et des Mouvemens d'expression. Suivi d'une notice sur la vie et les travaux de l'auteur par L. Grandeau. Paris 1866.
O. Gréard: De la Morale de Plutarque, thèse présentée à la Faculté des Lettres de Paris. Paris, 1866 (7 Fr.)
A. W. Grube: Aesthetische Vorträge. Zweites Bändchen: Deutsche Volkslieder. Kehrreim des Volksliedes. Iserlohn, Bädecker, 1866 (1⅙ Thlr).

E. Grucker: François Hemsterhuys, sa vie et ses oeuvres. Paris, Durand, 1866 (6 Fr.)

B. Hamberg: Zur Erkenntnißlehre von Ibn Sina und Albertus Magnus. München, Franz, 1866 (1 Thlr.).

F. A. Hartsen: Geloof en Weten volgens Fechner. Zalt-Bommel, Noman, 1866.

— — —: Gedachten over wijsbegeerde en openbaring. Amsterdam, 1866.

F. Hasler: Ueber das Verhältniß der heidnischen und christlichen Ethik auf Grund einer Vergleichung des Ciceronianischen Buchs de officiis mit dem gleichnamigen des h. Ambrosius. München, Franz, 1866 (12 Sgr.).

B. F. Hatch: The Constitution of Man, Physically, Morally and Spiritually considered. New-York, 1866 (25 Sh.)

R. Hoffmann: Die Lehre vom Gewissen. Leipzig, Hinrichs, 1866. (2 Thlr.).

D. K. Hovell: Medicine and Psychology. The annual Addres to the Hunterian Society. London, Bell, 1866 (8½ Sh.)

J. Hunt: An Essay on Pantheism. London, Trübner, 1866 (12½ Sh.)

J. Huber: Professer Stöckl in Münster. Ein Beitrag zur Charakteristik neuscholastischen Wissenschaftlichkeit. München, Lentner 1866 (3 Sgr.).

— — —: Studien. Philosophische Schriften. München, Lentner, 1866 (1⅔ Thlr.).

P. Janet: The Materialism of the Present Day etc. Translated from the French by G. Masson. London, Baillière, 1866 (3 Sh.).

Jnquirer (an): The Battle of two Philosophies. London, Longmans, 1866 (3½ Sh.)

M. Joël: Don Chasdai Creska's religionsphilosophische Lehren in ihrem geschichtlichen Einflusse. Breslau, Schletter, 1866.

L. von John: Systemwechsel und philosophisch politische Principien. Pest, Lauffer, 1865 (10 Sgr.).

M. Jouffroy: Cours de droit naturel, professé à la Faculté des Lettres de Paris. 4me édition. Paris, Hachette, 1866 (7 Fr.)

L. Jouin: Elementa philosophiae moralis. Amiens, 1866 (3½ Fr.)

Journal of the Transactions of the Victoria Institute or Philosophical Society of Great Britain. London, Hardwicke, 1866.

W. Kaulich: Ueber die Freiheit des Menschen. Ein Beitrag zur Moralphilosophie. Prag, Lehmann, 1866 (20 Sgr.).

Pr. von Kirchmann: Ueber den Begriff des Schönen. Ein Vortrag ꝛc. Berlin, Schlingmann, 1866 (5 Sgr.).

V. Kiy: Der Pessimismus und die Ethik Schopenhauers. Berlin, Hayn. 1866 (15 Sgr.).

K. Knappe: Grundzüge der Aristotelischen Lehre von der Eudämonie. Schulprogromm, Wittenberg, 1866.

A. de Lamartine: J. J. Rousseau, son fausse contrât social et le vrai contrât social. Poissy, 1866 (1 Fr.)

C. Lambert: L'Immortalité selon le Christ, étude historique. Paris, Lévy, 1866 (7½ Fr.)

A. Laurel: Les problèmes de la vie. Paris, Baillière, 1867 (2 Fr.)

M. Laurentie: Mélanges. Religion, philosophie, morale, histoire etc. T. I. Versailles, 1866 (7 Fr.)

S. S. Laurie: The Philosophy of Ethics: an Analytical Essay. London, Hamilton, 1866 (6 Sh.)

E. Lee: Annimal Magnetism and Magnetic lucid Somnambulism. An Enlarged Price Essay, with an appendix of corroborative Facts and Observations. London, Longmans, 1866 (7½ Sh.)

O. Lehmann: Des Laien Zweifel und Hoffnung. Ein Versuch, die Welträthsel vom naturwissenschaftlichen Standpunkte aus zu lösen. Leipzig, Hunger, 1866 (6 Sgr.).)

G. Leopardi: Osservazioni intorno ai pensieri, per P. Castagnola. Torino, 1865.

J. Levallois: Déisme et Christianisme. Paris, Durand, 1866 (2½ Fr.)

G. H. Lewes: The History of Philosophy, from Thales to the Present Day. A new Edition, re-written and enlarged. London, Longmans, 1866.

M. Liberatore: Institutiones philosophicae ad triennium accommodatae. 3 Volls. Editio III Romae, Gerhard, 1866 (4 ₰).

O. Liebmann: Ueber den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens. Ein kritischer Beitrag zur Selbsterkenntniß. Stuttgart, Schober, 1866 (27 Sgr).

G. A. Lindner: Einleitung in das Studium der Philosophie. Mit Rücksicht auf das Bedürfniß der Gymnasien entworfen. Wien, Gerold, 1866 (27 Sgr).

Leibnitz: Oeuvres philosophiques. Avec une introduction et des notes par P. Janet. 2 Vols. St. Cloud, 1866.

J. von Liebig: Die Entwicklung der Ideen in der Naturwissenschaft. Braunschweig, Vieweg, 1866 (10 Sgr).

Zur Logik: Zwei Verneinungen bejahen ꝛc. Grimma, Heun, 1866 (5 Sgr).

E. Loubens: Encyclopédie morale ou Dictionnaire d'éducation. Paris, Durand, 1866 (10 Fr.)

Maimoun de Maimonide: Le guide des égarés, traité de théologie et de philosophie. Publié pour la première fois dans l'original arabe et accompagné d'une traduction etc. par S. Munk T. III. Paris, 1866 (20 Fr.)

M. Maguire: An Essay on the Platonic Idea. London, Longmans, 1866 (7½ Sh.)

H. L. Mansel: Metaphysics, or the Philosophy of Consciousness, Phenomenal and Real. 2 Edition, revised. London, Black, 1866 (7½ Sh.)

— —: The Philosophy of the Conditioned: Sir W. Hamilton and J. St. Mill. London, Straham, 1866.

A. Marminia: L'idée de la mort et de l'éternité. Amiens, 1866 (3½ Fr.)

C. Martha: Les Moralistes sous l'Empire romaine, philosophes et poëtes. Ouvrage couronné par l'Académie française. Deuxieme édition. Paris, Hachette. 1866 (3½ Fr.)

A. Mayer: Zur Seelenfrage. Mainz, Zabern, 1866 (2 ₰).

M. Meinardus: Wie ist Plato's Protagoras aufzufassen? Schulprogramm, Altenburg, 1866.

J. St. Mill: Aug. Comte and Positivisme. Second edition revised. London, Trübuer, 1866 (6 Sh.)

W. Milroy: The Conscience. London, Gardner, 1866.

M. de Mirville: Des Esprits et de leurs manifestations. Mémoires adressés a l'Académie. 5 Vols. Paris, Vrayet de Surcy, 1866 (37 Fr.)

J. Moleschott: L'unità della vita. Torino, Löscher, 1865.

R. Nielsen: Propaedeutik og Psychologie. Kopenhagen, 1866.

A. Pezzani: Pluralité des existences de l'ame. Conforme à la doctrine de la pluralité des mondes, opinions des philosophes anciens et modernes, sacrés et profanes depuis les origines de la philosophie. Paris, Didier, 1866. (6 Fr.).

H. Philibert: Du principe de la vie suivant Aristote. Paris, Durand, 1866. (4 Fr.)

A. Pierron: Voltaire et ses maîtres. Episode de l'histoire des Humanités en France. Paris, 1866 (6 Fr.)

A. Pierson: Richtung und Leben. Aus dem Holländischen übersetzt, mit einem Vorwort begleitet von H. Lang, Pfarrer. Berlin, Reimer, 1866 (1¼ ₰).

Platonis Protagoras. Recognovit et cum G. Stallbaumi suisque annotationibus edidit et Dr. J. S. Knochel. Zweite Abtheilung des 2ten Theils der dritten Auflage von Stallbaum's Ausgabe. Leipzig, Teubner, 1865.

A. Poujol: Méditations religieuses, philosophiques et sociales. Montpellier, 1866 (4 Fr.)

Preis: Die Wahrheit in ihren Hauptzügen dargestellt. Leipzig, Förster, 1866 (1 ♯).

A. H. Raab: De politica Platonicae philosophiae natura in amoris expositione conspicua. Rotterdam, 1866.

E. Reich: Unsittlichkeit und Unmäßigkeit aus dem Gesichtspunkte der medicinischen und politisch-moralischen Wissenschaften. Neuwied, Heuser, 1866 (1 ♯).

E. Renan: Averroës et l'averroïsme. Essai historique. 2e edition. Paris, Lévy, 1865 (7½ Fr).

A. Richter: Plotins Lehre vom Seyn und die metaphysische Grundlage seiner Philosophie. Halle, Schmidt, 1866 (⅔ ♯).

— — —: Die Psychologie des Plotin. Ebendas. 1867 (20 Sgr).

H. Ritter: Unsterblichkeit. Zweite Auflage. Leipzig, Brockhaus, 1866 (1⅓ ♯).

A. V. P. Robert: Aurifodina universalis scientiarum divinarum atque humanarum, ex fontibus aureis sanctorum patrum, conciliorum, doctorum, necnon paganorum fere ducentorum, tam in theologia quam in philosophia per sententias plusquam octo milia ordine alphabetico digestarum et. T. IV. Périgueux, 1866 (16 Fr.)

A. Robertson: The Philosophy of the Unconditioned. London, Longmans, 1866 (3 Sh.)

E. Roeder: Das Wort „a priori". Eine neue Kritik der Kantischen Philosophie. Frankfurt a/M., Hermann, 1866 (10 Sgr.)

H. Rogers: Reason and Faith, their Claims and Conflicts. New Edition, London, Longmans, 1866.

K. Rosenkranz: Diderot's Leben und Werke. 2 Bände. Leipzig, Brockhaus, 1866 (5 ♯).

A. Rosmini-Serbati: Teosofia: Opera postuma. Vol. III. Torino, Franco, 1865.

F. V. Roger: Etudes sur le but de la vie, ou Défense du Christianisme contre les principales erreurs modernes. Paris, Le Clère, 1866 (4 Fr.)

H. Rüschteler: Die Staatstheorie des Thomas Hobbes. Eine philosophische Abhandlung. Mit einem Vorwort von H. L. Kym. Zürich, Orell, 1866 (20 Sgr).

G. Sanseverino: Elementa philosophiae christianae cum antiqua et nova comparatae. 2 Voll. Napoli, Manfredi, 1865 (4⅓ ♯).

P. Scapini: Theologia moralis universa. 4 Tomi. Ed. X. Mediolani (Innsbruck, Wagner), 1866 (5⅓ ♯).

M. Schoebel: Philosophie de la raison pure. Paris, Baillière, 1866 (3½ Fr.)

A. J. Scott (Prof. of Logic): Discourses. London, Macmillan, 1866 (7½ Fr.)

R. Seydel: Christian Hermann Weiße. Nekrolog, vorgetragen ꝛc. Leipzig, Breitkopf u. Härtel 1866.

— — —: Logik oder Wissenschaft vom Wissen mit Berücksichtigung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie im Umrisse dargestellt. Leipzig, Breitkopf, 1866 (1 ♯).

— — —: Seyn und Erscheinung. Fortsetzung und Begründung der in „Ueber Idealismus und Realismus" aufgestellten Theorie des Wesens der Erscheinung. Berlin, Wilhelmi, 1866 (5 ♯).

T. Shedden: Essays on Philosophical Subjects. London, Longmans, 1866 (7½ Sh.)

P. Sièrebois: La Morale fouilliée dans ses fondements. Essai d'Anthropodicée. Paris, Baillière, 1866 (3½ Fr.)

S. Smith: The Divine Government. Fifth edition. London, Trübner, 1866 (6 Sh.)

H. Spencer: Principles of Biologie. Vol. II. Being the third Volume of a System of Philosophy. London, Williams, 1866 (16 Sh.)

A. Stöckl: Professor Huber in München. Sendschreiben an einen Freund. Ein Beitrag zur Charakteristik der gegenwärtigen Münchener Philosophie und philosophischen Polemik. Mainz, Kirchheim, 1866 (7½ Sgr).

D. Sutter: Esthètique générale et appliquée, contenant les régles de la composition dans les arts plastiques. Dediée etc. Ornée de 89 planches gravées. 4. Paris, Renouard, 120 Fr.)

H. Taine: Philosophie der Kunst. Autorisirte deutsche Uebersetzung. Paris und Leipzig, Jung-Treuttel, 1866 (1 Thlr).

G. Teichmüller: Beiträge zur Erklärung der Poetik des Aristoteles. Halle, Barthel, 1867 (1 Thlr 25 Sgr).

J. Tissot: Principes de la Morale. Dijon, 1866 (7 Fr.)

E. B. Tyler: Forschungen über die Urgeschichte der Menschheit und die Entwickelung der Civilisation. Aus dem Englischen von H. Müller. Leipzig, Abel, 1866 (2⅓ Thlr).

F. Ueberweg: Grundriß der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart. Zweiter Theil. Die patristische und scholastische Zeit. 2te Auflage. Dritter Theil: Die Neuzeit, Mittler, 1866 (3 Thlr).

H. Ulrici: Gott und die Natur. Zweite neubearbeitete Auflage. Leipzig, T. O. Weigel, 1866 (3⅔ Thlr).

J. Venn: The Logic of Chance, an Essay on the Province and Foundations of the Theory of Probability with special Reference to its Application to Moral and Social Sobjects. London, Macmillan, 1866.

M. A. de Venero: A new System of Physiognomy. New York, 1866 (10 Sh.)

Verfasser des Wunder-Kosmos: Der Geist in der Natur, das Wesen des Himmels und des Jenseits. Kosmologisch-wissenschaftliche Beweisführung für unsre Fortdauer und unser Wiedersehen. Hamburg, Ancker, 1867 (3 Thlr).

F. J. Vischer: Kritische Gänge. Neue Folge. Fünftes Heft. Stuttgart, Cotta, 1866 (27 Sgr).

N. Vlacovich: Importanza delle scientifiche speculazioni per il progresso dell' industria. Schulprogramm, Triest, 1866.

J. S. Watson: The Reasoning Power in Animals. London, Reeve, 1866.

J. Weber: Kant's Dualismus von Geist und Natur aus dem Jahre 1766 und der des positiven Christenthums. Breslau, Aderholz, 1866 (1 Thlr).

C. Weitzel: Der Kunststil und seine Hauptformen, mit besondrer Beziehung auf die dramatische Kunst. Eine kunstwissenschaftliche Studie. Stuttgart, Ebener, 1866 (1 Thlr).

C. Welper: Platon und seine Zeit. Historisch-biographisches Lebensbild in drei Abtheilungen. Kassel, Jungklaus, 1866 (1⅓ Thlr).

K. Wilmarshof: Das Jenseits. Ein wissenschaftlicher Versuch zur Lösung der Unsterblichkeitsfrage. 4te Abtheilg. Ort und Beschaffenheit des künftigen Lebens. Leipzig, Amelang, 1866 (27½ Sgr).

O. Zebrowski: Essai sur les principes fondamentaux de la cosmologie. Toulouse, 1866.

*****: Harmonie. Ein Beitrag zur Beförderung des Geisteslebens. Stuttgart, Schober, 1866 (1⅓ Thlr).

Druck von Ed. Heynemann in Halle.